This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

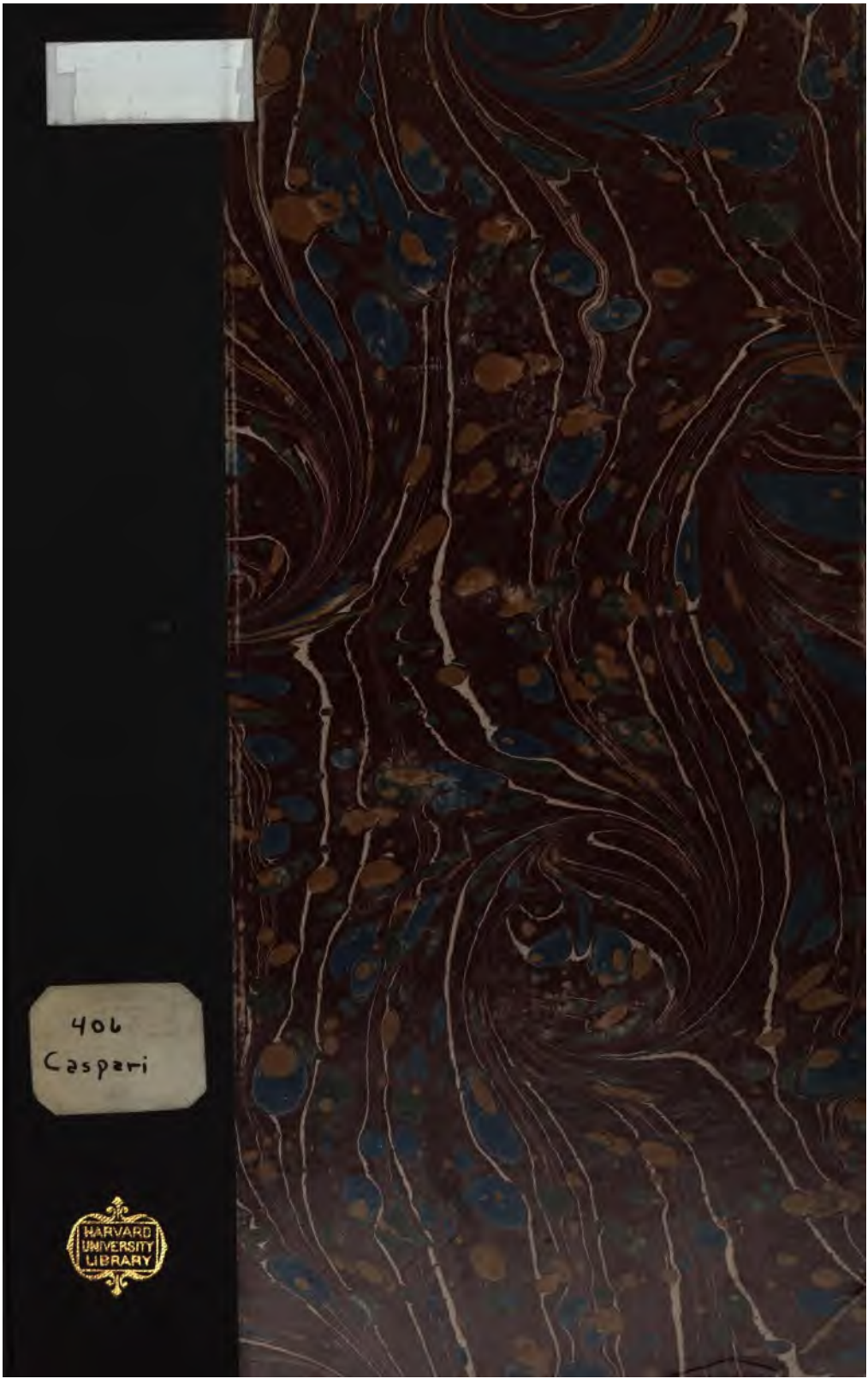
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


406
Caspari
HARVARD UNIVERSITY LIBRARY

406
Caspari

Harvard University

Library of the Divinity School

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION

Received Nov. 10 *1908.*

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und D. W. Lütgert, Prof. in Halle a. d. S.

Zwölfter Jahrgang 1908.

Viertes Heft:

Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der messianischen Weisſagung Jes. 9, 1—6.

Von Lic. Dr. Wilhelm Caspari.

Gottes Angesicht.

Von Lic. Dr. Boehmer.

Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1908.

Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang

der

Messianischen Weissagung

Jes. 9, 1–6.

Von

Lic. Dr. Wilhelm Caspari.

Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1908.

NOV 19 1903
Divinity School
(XII 4)

Meinem Vater,

D. Walter Caſpari,

Profeſſor der prakt. Theologie zu Erlangen,

ein kleines Dankeszeichen.

Roſtock, Juli 1908.

Vorwort.

Folgende Einzeluntersuchung gehört einem größeren Ganzen an, das hoffentlich bald nachfolgen kann, wird aber auch für sich auftreten dürfen. Was sie als den Hauptbegriff der behandelten Schriftstelle ansieht, das möchte sie auch innerhalb der verschiedenen gegenwärtigen Auslegungen der Stelle befördern. Für die Auslegung von Jes. 9 scheint eine mittlere Linie möglich, auf der sich exegetische Schulen, die sonst getrennt sind, begegnen und finden können. Für den Verfasser war dies ein unbeabsichtigtes Ergebnis, an dem er sich freut. Wer eine solche mittlere Linie vorschlägt, muß sich auf den Einwand gefaßt machen, er sehe wohl nicht scharf. Zu seiner Verteidigung könnte er vielleicht sagen, er habe besonders scharf zusehen müssen, bis er, als Exeget des Textes und zugleich als Exeget der Exegeten, die hier und dort verteilten Wahrheitsmomente inmitten des Trennenden wahrnahm.

Wilhelm Caspari.

Inhaltsübersicht.

Kriegerischer Ton vorjesajanischer Messiasweissagungen S. 9 f.; anders Hosea S. 10 f.; bei Jesaja 9, 1 ff. „Friede" Hauptgedanke S. 11. Der Messias als Gottes Untergebener S. 12 f. Seine Ehrentitel S. 13 f.; das ehemalige Königreich sein Bereich S. 14; er selbst nicht König S. 14 ff.; daher fallen Bedenken gegen die Echtheit von Jes. 9 weg S. 17 f. Näheres über den „Friedefürsten" S. 19 ff.; archaische Züge S. 22. Der Begriff „Friede" sprachlich S. 23 ff. und kulturgeschichtlich S. 27 ff.; kein Befreiungsaufstand Judas S. 29. Persönliche Beziehung des Messias zu Gott S. 30 f. Falsche und richtige Verwertung von Jes. 9 in der folgenden Zeit S. 32—35. Verhältnis von Jes. 9 zu früheren Messiasweissagungen unter Voraussetzung der Echtheit S. 35 f. Übersetzung S. 36—40. Überblick des Gedankengangs S. 41 f.

Daß die Regierung Davids die Geburtsstunde der Hoffnung auf einen persönlichen Messias sei, daß vor Mose eine solche Hoffnung aus inneren Gründen der Entwicklung des messianischen Gedankens unmöglich sei, sind zwei Behauptungen von konservativ-theologischer Seite, die einen Rückzug gegenüber älteren Behauptungen bedeuten, und beide haben sich nicht bestätigt. Es darf wenigstens der Judasegen Gen. 49 in der Auffassung von Procksch[1]) und Greßmann[2]) wieder als ein im schlichten Sinne messianischer Text gelten, wozu als Unterlage die allgemeine orientalische Erlöserkönigshoffnung dient; die höchst merkwürdige Fortsetzung zu Gen. 49 bildet auch heute wieder, wie zu Hengstenbergs Zeiten, Num. 24; merkwürdig, weil in den einschlägigen Versen ganz der Standpunkt eines außerhalb Israels stehenden Verfassers durchgeführt ist, so daß die Entstehung etwa zur Zeit Davids wieder erwogen werden darf. Fernerhin tritt in die Reihe 2. Sam. 7, welcher Text wenigstens auf 2. Reg. 11 noch gar keine Rücksicht nimmt, wozu V. 15 Gelegenheit wäre. Diese drei Stellen, die hier nicht um ihrer selbst willen genannt werden, enthalten das uns noch zugängliche Material, das dem Jesaja zu Kap. 9, 1—6 vorgelegen hat, wenn diese Weisfagung wirklich schon von ihm stammt. Sicherlich hat er auf weit mehr Sprüchen dieser Art gefußt, die wir aber nicht mehr haben. Zu fragen wäre nur noch, ob er auch unter dem Einfluß des Bildes von Judas Zukunft steht, das ein

---

[1]) Nordhebr. Sagenbuch.

[2]) Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie. S. 287 f. (= Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. Nr. 6).

Hoſea entwirft. Zwar iſt dort auf 3, 5 wenig zu geben, aber Hoſea äußert im allgemeinen ein tiefgefühltes Mißtrauen gegen Gewaltmittel in der judäiſchen Politik. Mit ihrer Pflege habe eine Fehlentwicklung eingeſetzt, von welcher Juda durch ſchmerzliche Erfahrungen geheilt werden wird.

Ganz anders 2. Sam. 7, 9 f.: „ich habe deine Feinde vor dir vertilgt; ich habe dir einen großen Namen geſchaffen, gleich dem der Großen auf Erden; und einen Platz habe ich verſchafft meinem Volke und es (da) angeſiedelt, daß es unter ihm wohne und nimmer zittere.“ Von dieſen Verſicherungen aus läßt ſich auch die ſiegesbewußte Stimmung der Zuſagen empfinden, daß fortan die Feinde das jetzt Geſchaffene nicht mehr erſchüttern ſollen.

Deutlicher noch redet Num. 24, 17 ff.: das Zepter ꝛc. zerſchlägt Moabs Seite und den Scheitel . . . Edom wird in Beſitz genommen . . . Israel proſperiert; es herrſcht das Volk (עם ſtatt מ) Jakobs und . . . die Flüchtlinge Se'irs. Ähnlich Gen. 49, 8: Juda du![1]) Dir jubeln deine Brüder, du jagſt[2]) deine Feinde am Genick, es neigen ſich dir deines Vaters Kinder. Ein Löwenjunges war Juda, vom Raub . . ., er hat ſich gelegt und niedergelaſſen wie Leu und Löwe; wer möchte es wagen, ihn aufzuſtöbern; . . . der Kommandozeiger bleibt zwiſchen ſeinen Pranken,[3]) bis daß ſein Führer kommt, dem Völker . . . (und dann hebt ſich Judas Stellung noch auf endgültige Höhe).

Obwohl bei ſo archaiſtiſchen Stellen nicht alles mit Sicherheit überſetzt werden kann und man daher gut tut, einige Lücken ſtehen zu laſſen, iſt die kriegserprobte, nationalbewußte Stimmung dieſer drei Texte deutlich zum Ausdruck gekommen und hebt ſich

---

[1]) Sievers möchte durch Überweiſung des אַתָּה in den folgenden Satz einen Vers mit 6 Hebungen gewinnen (Abhandl. d. phil.-hiſt. Kl. d. ſächſ. Geſ. d. Wiſſenſch. XXIII, II 1905, S. 363), was ſyntaktiſch wohl möglich; indes ſieht das Wort vielmehr wie ein metriſches Füllſtück aus, und Siebener kann Sievers aus Gen. 49 ohnehin nicht ausſchließen.

[2]) Die Alliteration iſt noch wenig beachtet.

[3]) Die Beziehung des Suffixes in רגליו iſt natürlich nur ein Verſuch.

grell von der pessimistischen Schätzung der irdischen Kraft bei Hosea ab.

Ob nun Jesaja von diesem letzteren, dem Bürger eines anderen Staates, viel angenommen habe, soll hier nicht weiter erwogen werden; beider Naturell ist ja verschieden genug. Aber sachlich steht Jes. 9 dem Hosea in dem eben gezeichneten Gegensatze viel näher als den drei Gegenstücken. Das kann wohl genügend auf die Sprache der Tatsachen, die beide Propheten vernommen haben, zurückgeführt werden. Wenn Jes. 9, was einstweilen nur bedingt ausgesprochen werden kann, innerhalb der alttestamentlichen Texte nur auf jene drei Vorläufer und eventuell Hosea zurückblickt, so bedeutet es eine beträchtliche Drehung der messianischen Erwartung. Denn der Hauptbegriff dieser Weissagung ist das an effektvolle Stelle gesetzte und wiederholte, wohl auch durch einen Zwischensatz „ohn' Ende" verstärkte שָׁלוֹם, die den Volksangehörigen des Messias zugute kommende Wohltat.

Der Stand der Auslegung der Verse 9, 1—6 ermutigt zu einer Wiederaufnahme der bis jetzt geleisteten Arbeit, die denn im folgenden an der Hand des Wortvorrates und Begriffsapparates der Weissagung unternommen werden möge. Wörter und Begriffe sollen hierbei daraufhin angesehen werden, was sich aus ihnen für die Fragen nach der Echtheit, dem Gedankengang und dem zentralen Begriff der Weissagung ergibt.[1])

An מִשְׂרָה haben die Verfechter der Originalität jedenfalls von vornherein eine starke Stütze.[2]) Wer im Geiste eines andern

[1]) Wollte hier jemand „das Kind" (V. 5) für den Hauptbegriff erklären, so ist dies kein Differenzpunkt zwischen ihm und der folgenden Abhandlung. Ich sehe jedoch in dem „Kinde" ein Stück der Weissagung, das sie mit vielen teilt, das also auf weitverbreitete gemeinsame Voraussetzungen zurückgeht, und möchte Hauptbegriff lieber den nennen, durch den sich diese Weissagung von früheren charakteristisch abhebt, vgl. S. 23, Anm. 2.

[2]) Jedenfalls wiegt es die aus מֵאַיִן geschöpften Bedenken auf; vgl. das vorsichtige Urteil Cheynes in der Note zur Textausgabe. — Derselbe jedoch in „Einleitung, deutsche Ausg." S. 44, sucht מִשְׂרָה als unjesajanisch hinzustellen, während es doch im Alten Testament überhaupt nur an unserer

schafft, ahmt auch seine Formen nach; wer aber sich selbst zu geben beabsichtigt, wagt auch originelle Ausdrücke, hier jedenfalls wegen des vorausgegangenen שַׂר (21, 5; 23, 8; 32, 1; 49, 7. 23; 43, 28; 44, 21; 34, 12) 1, 23; 3, 3 f. 14; 19, 11. 13; 10, 8; 30, 4; 31, 9); letzterer Titel erscheint bei dem echten Jesaja an einheimischen wie ausländischen Würdenträgern, die einen höchsten Herrn über sich anerkennen,[1]) im übrigen aber von sehr verschiedener Berufstätigkeit und Rangstufe sein mögen. Ebenso wie durch שַׂר ist die Messiasgestalt auch durch יוֹעֵץ als Untergebener charakterisiert,[2]) und überhaupt die Fülle der Titel,[3]) mit denen er dekoriert werden soll, setzt hier natürlich nicht einen römischen Senat voraus, sondern einen Autokraten, der seinen Günstling mit Auszeichnungen überhäuft, gleich den Pharaonen (Gen. 41, 42—45) und den Achämeniden.[4]) Näher

Stelle und sonst nirgends vorkomut. Methodisch ist die Berufung auf מִשְׂרָה gegen die Jesajanität von 9, 5 also ziemlich anfechtbar. Als unjesajanisch könnte es nur gelten, wenn es ein (häufiges) Wort späterer Zeiten wäre, dessen erstes Auftreten, schon bei Jesaja, überraschen müßte. Es wird hier verschwiegen, daß ein solches Urteil eine vergleichende Arbeit voraussetzen würde, zu der uns alles Material fehlt. — Vielmehr ist nach dem oben entfalteten Grundsatz ein ἅπ. λεγ. eine Stütze der Originalität. Dann fragt sich noch, ob Jesaja Veranlassung hatte, das seltene Wort zu suchen, ja vielleicht sogar zu bilden. Eine solche scheint sich nun darzubieten in der Abneigung des Verfassers gegen den Begriff ממלכה; er mochte ihn dazumal wohl von David V. 6, aber nicht direkt vom Messias aussagen.

[1]) Gegen Sellin, Serubbabel, S. 37.

[2]) Duhm empfindet die Schwierigkeit, in die die gangbare Auslegung gerät, wenn sie die Messiasgestalt 9, 5 f. unbesehen als einen König denkt, sucht sie aber mit Mich. 4, 9 zu heben. Das würde natürlich nur helfen unter der Voraussetzung, daß dort מַלְכָּהּ und יוֹעֲצֶיהָ identisch seien. LXX sind nicht dafür. Auch fordert es der Zusammenhang nicht.

[3]) „Das Auftreten des Messias wird durch seinen Namen angekündigt"; A. Jeremias, Bab. im N. T. S. 106.

[4]) Es hat befremdet, daß die Wohlgeneigtheit des höchsten Herrn mit קִנְאָה bezeichnet wird; so rede erst Ezechiel. Man könnte nun im Hinblick auf 37, 32; 2. Reg. 19, 31 den Rest des V. 6, ab קִנְאָה, für einen beliebten Refrain erklären, der nachträglich hinzugesetzt worden sei. Aber dies kann nur mit Vorsicht vorgeschlagen werden, da es gar nicht sicher ist, ob ק״ hier in bonam partem steht; sie ist vielmehr durch die in V. 3 f. gezeichneten

als Gen. 9, 23, das manchmal zur Erklärung von עַל־שִׁכְמוֹ herangezogen wird, ohne allerdings irgend etwas beizubringen, was man nicht schon aus Jes. 9, 5 selbst wüßte, steht jedenfalls Jes. 22, 22: dem Haushofmeister wird der Palastschlüssel auf die Schulter gelegt. Es ist nicht denkbar, daß im Orient so von einem Autokraten geredet würde: die Schulter und der Nacken sind immer die Glieder der Dienstbarkeit, und wenn wir auch heute die Vorstellung hegen, daß der König ein Staatsdiener sei, daß eine große Verantwortung auf seinen Schultern laste, so setzt sie den Konstitutionalismus voraus und ist auf Jesaja nicht anwendbar. Verantwortlich ist im alten Orient der Beamte auch, aber nicht nach unten und nicht der Masse gegenüber, sondern nach oben, also hat er noch einen Herrn über sich; und so auch der jesajanische Messias; er ist als Vezir,[1]) nicht als Sultan gedacht. Denn nicht einmal im Sinne des abendländischen Gottesgnadentums, nach welchem der Herrscher vor Gott Rechenschaft schuldig ist, kann Jesajas Figur des kommenden Mannes genügend gewürdigt werden, obwohl sie ja sachlich auf diese Stellung zu Gott angewiesen wäre. Der morgenländische König ist nicht und niemand verantwortlich für seine Regierung, wenn der Messias die Verantwortung doch trägt, dann ist eben Gott in der Königsstellung, und der Messias nicht. Den Namen אֵל גִּבּוֹר (10, 21) kann man heutzutage dagegen nicht mehr ins Feld führen, er ist ein Nominalsatz,[2]) so gut wie wahrscheinlich schon[3]) der vorausgehende: „Wunder rät er"; so gut wie später Gabri-el. Letztere Form[4]) hätte das subj. am Ende, El-Gibbor dagegen vorn, ein Wandel, der mit dem sogenannten Grayschen Gesetze über die

---

Ungehörigkeiten gereizt und entlädt sich lediglich gegen die Verüber derselben, was dann für Israel günstige Konsequenzen hat. — Die Unechtheit der Zeile erwägt Duhm.

[1]) Cheyne im Kommentar suchte sogar die Bedeutung des Verbs wazara „Last tragen" als Analogie heranzuziehen.

[2]) Wie hier prädikativ, so steht יְהוָה attributiv Deut. 10, 17; Jer. 32, 18.

[3]) Vgl. Duhm z. d. St. — [4]) Gewöhnlich als stat. c. m. gen. erklärt.

jahvehaltigen Eigennamen übereinstimmt. „Gott ist ein Held", für dieses Dogma tritt der Messias ein, und er verkörpert es, darum führt er es als Namen, ähnlich wie יְהוָה צִדְקֵנוּ; daß er selbst אֵל sei, ein Gott von einem Helden, wie früher übersetzt wurde,[1]) das wäre mehr im Stile klassischer Rhetorik.[2])

Es kann zugegeben werden, daß der kommende Mann die Funktionen, die Arbeiten, Davids übernimmt: כִּסֵּא und מַמְלָכָה. Aber ein מֶלֶךְ ist er deshalb noch nicht. Auch andere Hochgestellte haben einen כִּסֵּא, wenn sie im Amte sind, 1. Sam. 1, 9; 4, 13; Ps. 122, 5; Neh. 3, 7, und das Königreich heißt so, weil es zu Jesajas Zeiten eines ist; es wird aber eingezogen[3]) und mediatisiert; hierdurch hört es als solches auf zu bestehen, während doch fortgesetzt wird, woraus es bestanden hatte. Vgl. Hommel, Gesch. Bab. u. Ass., S. 701 u. Ä.

Man ist versucht, auf die viel spätere, islamische, Polemik gegen die Omejaden hinzuweisen, sie hätten aus dem Kalifat kein Volk machen sollen; so scheint die Vermeidung des Titels מלך auch bei Jesaja beabsichtigt. An diesem haftet immer etwas Unfrommes, Allzumenschliches, Gewalt und Druck, und die Hierarchie ist auf der Wacht dagegen; vgl. 1, 26 und Böhmer über מלך als Gottestitel in „Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes", S. 45 f. u. ö.

Auch das Alte Testament ist reichlich durchsetzt mit Äußerungen der Königsscheu. Sollte diese Stimmung erst ab 623 durchgebrochen sein? Sollte ein Prophet, der in seinem Leben manchen Auftritt mit einem gekrönten Haupte gehabt, ihr nicht auch gelegentlich zugeneigt haben, hundert Jahre vor dem

---

[1]) Hierfür kann man jedenfalls 10, 21 nicht verwerten — vgl. S. 40, Anm. 1.

[2]) Ferner steht, hiermit verglichen Hes. 32, 21 אֵלֵי גִבּוֹרִים *οἱ γίγαντες*, eine ausgesprochen außerisraelitische Formel, auf welche Greßmann den älteren sing. zurückführen will (Urspr. d. isr.-jüd. Eschatol. S. 281). Es steht also nicht fest, daß dem Messias ein göttliches Prädikat beigelegt wird.

[3]) Politik der Assyrer in Babylon zu Jesajas Zeit.

genannten Zeitpunkt?[1]) Man sagt, die älteren Quellen über die Könige verraten diese Stimmung nicht. Hofüberlieferungen hätten ihr jedenfalls auch nicht nachgeben dürfen, wenn ihre Aufzeichner privatim zu ihr geneigt hätten; s. übrigens Richt. 9, 8—15.

Aber muß es nicht ein **König** sein, dessen Geburt für ein feierliches Ereignis gehalten wird? Andere dienen sich in ihre Stellungen empor, der König wird geboren. Das letztere ist nun für orientalische Thronfolge von vornherein nur bedingt richtig. Das dynastische Erbrecht spricht nirgends klar, wo Polygamie üblich ist. Wohl wird einer König, der dem Könige geboren wird. Aber seine Geburt schließt die Thronfolge nicht ein. Die Worte: „ein Sohn ist uns gegeben",[2]) scheinen lediglich für die besonderen Zwecke des Propheten jene allgemein gebräuchliche Gratulationsformel zu variieren, die in jedem Haushalte bei Geburt eines männlichen Nachkommens laut wurde; vgl. Ruth 4, 17; 1. Sam. 4, 20; Gen. 30, 13; 35, 17.[3]) Und schließlich — auch der Vezir muß geboren werden und irgendwo aufwachsen. Wohl denen unter seiner Amtsführung, bei denen er groß geworden ist, mit denen ihn Bande der Sympathie, der Dankbarkeit, verbinden. Er wird sie begünstigen, wenn sie sich irgendwie mit ihm gut zu stellen wissen.[4]) Das also macht die Freude des Propheten aus: Gott bestellt zu seinem Vezir einen von unsern Leuten (vgl. Hackmann, Zukunftserwartung des Jes. S. 133); mag er andern fremd sein, uns nicht, bei denen er geboren ist. Daher ließe sich die zweimalige Beziehung der Gratulationsformel und Geburtsnachricht auf „uns", לָנוּ, ver-

[1]) Vgl. Volz, Vorexil. Jahveprophetie, S. 46. 44. Guthe, Zukunftsbild, S. 9.

[2]) Daß das Perfekt von der Geburt eines eschatologischen Kindes verstanden werden dürfe, die in Zukunft erfolgt, hat Greßmann a. a. O. S. 279 anerkannt.

[3]) Die Annahme eines besonderen Hofstils (Greßmann, S. 279) ist demnach in diesem Falle überflüssig.

[4]) „Die partikularistische Bevorzugung Israels" (Volz, S. 42) wählt eben diese gut orientalische Vollzugsform.

ſtehen.[1]) Von נִתַּן könnte ſodann וְתְהִי geradezu (ſ. S. 39) abhängen: Dazu iſt uns ein Sohn gegeben, daß auf ſeinen Nacken das Regierungsamt komme. Einesteils würde dadurch auf Ehre und Verantwortlichkeit der Umgebung des Kindes hingewieſen, andererſeits würde das Unikum aufgeſtellt, daß einer ein geborener Vezir ſei. Gerade das letztere, das in die Meſſiasgeſtalt ein gewiſſes Jenſeits von Schulung, Karriere und Verdienſt einführt und aus der Meſſianität eine Stellung macht, in die nicht jeder durch Avancement einrücken kann, führt zu dogmatiſchen Gedankenreihen, für die hier kein Ort iſt, und iſt doch auch wieder gut orientaliſch gedacht. Allerlei Berufe und Würden beruhen ja dort auf Erbfolge und Geburt; das ganze Kaſtenweſen liegt ſchließlich in derſelben Bahn. Durch eine Überlegung, wie die ſoeben angeſtellte, ſcheinen die zwei erſten Parallelſätzchen des V. 5 nun erſt ihre Legitimation erhalten zu haben, warum ſie überhaupt daſtehen. Denn freilich von einer vaterloſen Geburt reden ſie keine Silbe. Aber auch zum Gedanken an gewöhnliche dynaſtiſche Sukzeſſion leiten ſie nicht mit Notwendigkeit, ſei es in einer entthronten oder in einer noch am Ruder befindlichen Dynaſtie.

Sollten aber einzelne der vorgetragenen Bemerkungen als zu weit vorgewagt erſcheinen, ſo kommt auch nicht auf alle gleichmäßig viel an; es wäre dann bei שְׁכֶם, יוֹעֵץ, שַׂר[2]) ſtehen zu bleiben; dieſe Ausdrücke paſſen nicht auf einen Selbſtherrſcher, ſondern auf einen, der höchſtens der Zweite nach dem Selbſtherrſcher im Staate iſt.[3]) Von anderer Seite wurde ſchon darauf hingewieſen, daß 9, 1—6 nicht einmal davidiſche Abkunft des

---

[1]) Gar nicht zu folgen vermag ich — angeſichts des dreimaligen כִּי V. 3 ff. — Volz, wenn er keinen deutlichen Zuſammenhang des V. 5 f. mit dem vorigen findet (A. a. O. S. 58). Auch nicht mit V. 2? — Dies auch gegen Greßmann a. a. O. S. 279.

[2]) Die Gottesidee Jeſajas hat daher keine ausſchließende Spitze gegen irgend eine Art von Meſſias, gegen Volz, S. 45.

[3]) Volz, S. 59: שַׂר ſteht im vorexiliſchen Sinne = Beamter.

Kindes lehren; man kann sie eigentlich nur durch Kombination (mit andern Aussprüchen Jesajas und Gen. 49 und 2. Sam. 7) zu 9, 5 f. hinzudenken, und man trägt gewiß nicht einen fremden Zug hierdurch in die Gestalt, wie sie 9, 5 entwirft, hinein.[1]) Der Messias von Jes. 9 kann als Davidide gedacht sein, als König ist er nicht gedacht. Marti schließt aus der Stelle, die Davidsfamilie werde als noch vorhanden gedacht, aber es gebe keine regierenden Glieder. Wenn Jesaja in der Lage war, anzukündigen, daß das Volk Unglück unter fremden Treibern erleben werde, so kann er auch die Konsequenz gezogen haben, daß die davidische Familie dieses Schicksal teilen werde.[2]) Man kann die erwähnte Beobachtung Martis sich zu eigen machen, ohne daß von ihr die Frage der Jesajanität der Stelle berührt würde.

Die bisher angestellte Überlegung hat sich aber auch bemüht, gegen Duhm das Wahrheitsmoment herauszuheben, das der kritischen Stellungnahme Cheynes und Martis innewohnt. Letzterer schließt aus 8, 16—18,[3]) Jesaja habe seine Hoffnung auf Jahve und auf eine religiöse Gemeinschaft ohne politische Organisation gesetzt, nicht auf das davidische Königshaus, das sei sein letztes Wort. Cheyne urteilt (Einl. S. 45), für einen irdischen König sei in Jesajas Zukunftsbild kein Raum. Hiermit stößt, wie gezeigt, Jes. 9, 5 f. nicht zusammen. Politische Organisation jeder Art ist freilich nicht verbannt; danach wäre Martis These nunmehr auf Grund von 9, 5 f. zu rektifizieren und eventuell die Exegese von 8, 16 ff. unter der Voraussetzung anzulegen, daß auch 9, 1—6 vom gleichen Verfasser stamme.[4])

---

[1]) Das Schweigen Jesajas über diesen Punkt lehrt, was sich manchmal beobachten läßt, daß der Kritiker manchmal eher Grund hätte, sich gegen Traditionen zu wenden, mit denen er operiert, als gegen das Objekt, an dem sich diese Traditionen abgelagert haben.

[2]) Vgl. Nowack, in Abhdlg. f. Holtzmann, S. 51.

[3]) Nach dem Vorgange Volzs, a. a. O. S. 45 f. 50 f. 56.

[4]) Dasselbe gilt von der Geschichte der jesajanischen Predigt, die Volz, S. 54 f. entwirft. Bei Annahme der Leitsätze (S. 53): „a) Ganz Israel

Übernehmen wir noch von Duhm die Frage: Wie kann man verlangen, daß Jeremia, Hesekiel, Deuterojesaja dies Gedicht zitieren sollten?[1]), so sind sämtliche Gründe geprüft, die gegen den jesajanischen Ursprung von 9, 5 f. vorgebracht worden sind, und der Weg ist frei zu der Frage: Was versteht Jesaja 9, 5 f. unter שָׁלוֹם?

Marti, in Konsequenz seiner These, sieht den Messias in 9, 3 f. an als eine durchaus politische Größe, die für die Religion keine direkte Bedeutung hat; Duhm erwidert, gerade in dieser Fassung sei die Messiasgestalt für den echten Jesaja recht. Nach allem Vorausgeschickten ist aber die Zuspitzung des politischen Moments, die beide Ausleger vertreten, nicht haltbar; „Die Schilderung des Messias und der Heilszeit hält sich in einfachen Grenzen und die Erwartung der äußeren Machtstellung ist verhältnismäßig bescheiden" (Volz a. a. O. S. 57). Daß man die religiössittlichen Segnungen vermisse (ebenda S. 58), ist namentlich im Vergleich zu 1, 26 für V. 6 zu bestreiten; ebendies ist aber auch die sittliche Fundierung (סעד) dieser Heilsweissagung, die Volz gleichfalls vermißt. Sollte aber unter der Fundierung eine Unterlage der Prophetie verstanden werden, die in der Forderung der Umkehr bestände, so wäre zu erwidern, daß das Jesajabuch ja nicht mit 9, 1 beginnt.[2])

---

verfällt dem Gericht; b) Israel mit seiner Religion und seinem Jahvesitz hat eine Zukunft", ist — eventuell in der Schonzeit zwischen den Krisen von 733 und 705 ff. — eine Mittelstellung des Messiasgedankens erwünscht: Eine Zukunft kann das verlorene Israel nur dann haben, wenn und solange es einem unbedingt zuverlässigen Mandatar Gottes, der keinerlei Privatinteressen verfolgt oder sich zum Werkzeug politischer Kombinationen hergibt, in die Hand gegeben wird.

[1]) Vgl. übrigens Jes. 10, 21 nach einigen Auslegern und S. 32 ff.

[2]) Die Fragen: Ist der Messias Urheber der Befreiung und der Vernichtung des Feindes, oder kommt er erst, nachdem Jahve dies vollbracht hat? (Volz, S. 58) erhalten in 9, 1—6 überhaupt keine Antwort. Die Messiasgestalt ist sowohl im allgemeinen in bescheidenen Maßen gehalten, als auch in dieser Hinsicht noch nicht durchgebildet; vgl. Hackmann, Zukunftserwartung des Jes. S. 125.

Welcher Art der von שַׂר abhängige Genitiv sei, ist nicht nach modernen Ideen, sondern nach alttestamentlichen Analogien zu erschließen, z. B. Sah 6, 13 „Friedensratschlag" (Jes. 26, 12 durch Konjektur: Friedensgericht) oder fernerstehend: Melkiçedeq[1]) u. dgl. Der Genitiv nach dem Amtstitel gibt am natürlichsten an, was die Aufgabe des Amtsträgers sei, zu welcher er da ist, welche er auch selbst anerkennt, und für die er sich einsetzt. Lassen viele Stellen beobachten, wie nahe שָׁלוֹם dem Begriffe der öffentlichen Ordnung kommt, soweit diese auf altorientalischem Boden überhaupt möglich, so bezeichnet der Titel שַׂר־שָׁלוֹם allerdings ein Programm für die Amtsführung des Trägers; aber der Unterschied des Titels von modernen Vorstellungen, wie „Friedenskaiser", wird sich auf die kurze Formel bringen lassen, daß dieser die Anwendung von Gewalt und Übermacht verschmäht, weil er es grundsätzlich vorzieht, alles gütlich zu regeln; der sar-šalom dagegen *duldet keinen Streit und läßt keinen aufkommen*. Zur Dämpfung etwaiger Störungen ist ihm aber Gewalt ein anerkanntes Mittel wie jedes andere, und er gedenkt nicht nur nicht, auf es zu verzichten, er hat es vielmehr in reichlichstem Maße zur Verfügung (V. 3 f.; 6 a. E.).[2]) Nicht als eine Übersetzung, als eine zur Erläuterung dienliche Umschreibung nur werde die folgende versucht: der Ordnungspräfekt. Die Titulatur hat etwas Einschüchterndes für alle destruktiven Bestrebungen und teilt das mit der ersten: „der Erstaunliches rät". Die Weissagung hat nicht den intimen Charakter anderer, die nur auf *Freunde* als Hörer gestimmt sind.

Es erscheint daher unveranlaßt, die dritte Titulatur in „Vater des Volks" zu verändern, was ohnedies mehr abendländisch-antik klingen würde. אב ist, in welchem Sinne immer, einer der Titel des Chefs einer Sippe, und das zugesetzte עד drückt aus, daß es bei diesem Chef sein Bewenden hat; er wird

[1]) Nach späterer Interpretation.

[2]) Vgl. Hackmann a. a. O. S. 152.

nicht gewechſelt werden, wie Intriganten vielleicht erwarten, ihren Ränken aber wird er (1. Titel) zuvorkommen.[1])

Weil in geordneten Verhältniſſen die Wohlfahrt gedeiht, iſt dieſe als consequens in dem Begriffe gleich mitgedacht; es ſtellt ſich von hier aus heraus, daß in V. 6 der Gedanke, „Mehrer des Reichs zu ſein, nicht an kriegeriſchen Eroberungen", nicht ausgeſprochen iſt. Die Mehrung der Herrſchaft bleibt vielmehr unbeſtimmt und ohne Ausſage über den zu dieſem Ziele einzuſchlagenden Weg.[2]) Als, hierzu ſelbſtändiges, Ziel folgt demſelben die „Wohlfahrt", שָׁלוֹם, nach. Mit der Ortsbeſtimmung „auf dem Throne Davids" ꝛc. ſcheint ſie über die Parentheſe אֵין קֵץ (= עַד V. 5) hinweg nicht mehr zuſammenzuhängen, was an ſich wegen 1. Reg. 2, 33 möglich wäre. Es ſcheint daher geſtattet, die Ortsbeſtimmung zu den Titeln in V. 5 hinzuzunehmen: Herr ꝛc. auf dem Thron ꝛc. Durch dieſe Verknüpfung wäre unmißverſtändlich kundgegeben, daß ſich die neue Regierungsform mit der davidiſchen nicht mehr ohne weiteres deckt, zur Beſtätigung der vorgetragenen Auffaſſung, daß der Mann der Zukunft nicht mehr ſouverän ſein werde. מַמְלַכְתּוֹ ſteht ſozuſagen an der letzten Veräſtelung eines Gedankens, der ohnedies nur einen Nebenumſtand im Gefüge des Satzes bildet; das zweimalige מִשְׂרָה hat jedenfalls das Übergewicht über ממלכתו, und auf משרה dürfte es ſich daher empfehlen, auch das ſuff. in אֹתָהּ zu beziehen, ſowie das des folgenden Infinitivs. Durch die Drohung gegen die „Treiber" V. 3, daß es ihnen gehen werde, wie am Tage der Abrechnung mit den Midianitern, durch die Ausſicht auf Beuteverteilung (V. 2) wird wenigſtens ſoviel ſichergeſtellt, daß die Weisſagung nicht revolutionär iſt. Auch wäre

---

[1]) Oder geradeswegs: der Begründer eines Äons; ſo im Anklang an ägyptiſche Parallelen. Ausgeſtaltung dieſes Zukunftsbildes in Kap. 11; vgl. Hackmann a. a. O. S. 152.

[2]) Sollte לֹם zu Anfang von V. 6 Dittographie aus V. 5 Ende ſein, ſo bliebe die Wurzel רבה immer noch ſtehen; ſ. aber S. 40, Anm. 2.

es Jesaja doch wohl unmöglich gewesen, von einem Davididen als von einem נָגִשׁ zu reden. Der Mann der Zukunft auf dem Throne Davids hat diesen nicht dadurch bestiegen, daß er ihn zunächst einmal umstürzte,[1]) sondern über eine Pause hinweg, die nicht seine Schuld ist, wird er in seiner Stellung alte Fäden wieder anknüpfen.[2]) Dadurch erhalten die beiden Satzteile לְשָׁלוֹם und "בְּמִשְׁפָּט וג ein logisches Verhältnis[3]) wie Wirkung (לְ) und Ursache (בְּ); es sei auch auf Ps. 72, 3 verwiesen: die Berge tragen Wohlfahrt dem Volke und Hügel mittelst Gerechtigkeit (διά c. gen. hat Symmachus zu Ps. 29, 11). Läßt man das zweite Glied des Parallelismus unverändert, so ist es ein höchst lückenhafter Satz. Das legt die Vermutung nahe, daß die Gliederung der Ausdrücke in einem Parallelismus überhaupt nur äußerlich ist, aus morgenländischem Formgefühl. Solche Verschränkungen oder Dismembrationen sachlich zusammengehöriger Begriffe, die an die Teppichmuster und deren Ornamentik erinnern, lassen sich in der Poesie mehrfach beobachten,[4]) vgl. Sach. 9, 10. 17. Als Grundbestandteile der Aussage bleiben übrig: Durch Gerechtigkeit erträgt das Gebirge dem Volke Wohlfahrt; letztere nach V. 16 jedenfalls stark materiell gedacht. Nicht unzutreffend wäre es daher, in Jes. 9, 6 die Wahrheit iustitia fundamentum (regnorum) verwertet zu sehen, die Voraussetzung des Gedeihens und der Wohlfahrt ist צְדָקָה in dem durch das voraustretende מִשְׁפָּט näher bestimmten Sinne.[5])

---

[1]) Dies im voraus gegen Jensen, der in „Gilgameschepos in der Weltliteratur" andeutet, er halte die Legitimität der Thronfolge in Jerusalem an mehreren Stellen für Fiktion.

[2]) Daher kann die Weissagung nicht in Situationen wie 2. Reg. 11, 2 f. untergebracht werden; sie würde den Titel מֶלֶךְ dann nicht vermeiden; vgl. Hackmann a. a. O. S. 131.

[3]) Im Satzbau sind sie ja durch ו getrennt.

[4]) Vgl. Wilhelm Caspari, Die Bedeutungen der Wortsippe כבד ꝛc. S. 113, Anm. 1.

[5]) Hackmann, Zukunftserwartung d. Jes. S. 119: „ein gerecht und gewissenhaft verwaltetes Volkswesen"; vgl. S. 124. — Derselbe konstruiert

Aber dies ist nur die eine Seite der von Volz vermißten Fundierung. Die andere wird kundgegeben durch den zweiten der vier Titel, אֵל גִּבּוֹר. Als Bezeichnung eines Untergebenen des אֵל kann dieser Titel nicht wohl anders aufgefaßt werden, denn als ein Ausdruck seiner Unterwürfigkeit. Nach unten hin, zu den Regierten, gewendet, weist er warnend auf die starken Wurzeln der Kraft des Regimes: Gott steht hinter dem Gouverneur und deckt ihn mit aller seiner Macht. Nach oben aber bekundet der Titel das Bewußtsein der dauernden Bevormundung; der Träger, eine so gewaltige Person er ist, ist doch der Klient seines Gottes, zu dem er sich in diesem Namen bekennt, und er strebt auch nicht, aus diesem Verhältnis herauszukommen. Somit ist der Messiastyp von Jes. 9, 5 f. sowohl sittlich als auch religiös begründet.

Im Vergleich zu andern Messias-Weissagungen liest sich diese nüchtern, holzschnittartig. Es ist mehr Amt als Person darin, mehr Funktion als Charakter. Auf Befugnisse und Beziehungen fällt der Nachdruck, eine individuelle Silhouette kommt nicht zustande, obwohl der Eindruck der Stimmung des Propheten nicht kalt ist, sondern feurige Glut bis hart an die Grenze des Fanatismus hin. Aber die Lücken, auf die soeben hingewiesen wurde, deuten ein beträchtliches Alter[1]) des Messiastyps von Jes. 9, 5 an.[2])

einen Widerspruch (S. 150), hier seien מִשְׁפָּט und צְדָקָה übernatürliche Gaben, so wie Klugheit und Erfolg, beim echten Jesaja aber ein willentliches Verhalten. Ein solcher Widerspruch begegnet bekanntlich den Predigern und Ethikern heute auch. Allein soll denn וְאֹזֶת, das letzte Wort von V. 6, auf die zwei, nicht einmal an führender Stelle auftretenden Nomina „Recht und Gerechtigkeit" eingeschränkt werden? Wenn das Sätzchen mit וְאֹזֶת echt, bezieht es sich auf die totale Weissagung, welche beim „Recht" menschliche Mitwirkung so wenig ausschließt, wie V. 3 f. in der Schlacht.

[1]) Vgl. über den Charakter der jesajanischen Zukunftshoffnung Wellhausen (Prol.[3] S. 434). Hackmann, Zukunftserwartung des Jes. S. 119. 125. 151. 167.

[2]) Vergleichen ließe sich auch jene archaische Stufe der Denkmalkunst, auf welcher Embleme, Ausrüstung mit Sorgfalt und Treue nachgebildet,

Bis hierher dürfte die Frage, was der Prophet unter שָׁלוֹם verstehe, genügend vorbereitet sein. Die Behauptung ist nunmehr angezeigt, daß er, der das Wort im bürgerlichen Sinne beliebig oft gebraucht haben kann, es auch im spezifisch religiösen Sinne benutzte als zusammenfassende Formel für den *für die Jahveanbeter und ihr Gemeinwesen erhofften künftigen Zustand*. Gedacht wird derselbe als eine *wirtschaftliche Wohlfahrt, die Gott durch sein Walten in der Geschichte herbeiführt*, und deren Bestehen begründet ist auf *Vorbeugung und Niederhaltung des Unrechts*, wo nur immer es in die Öffentlichkeit dringen könnte. So ist der Begriff fähig, das sittliche Verhalten des Einzelnen soweit mitzuumfassen, daß nicht die Grenze festgesetzt werden kann, von der an dasselbe freigegeben ist. Wenigstens eignet er sich zu fortlaufender Vertiefung in dieser Richtung. Ordnung im rechtlichen Sinne ist jedenfalls nicht nur conditio sine qua non, sondern etwas dem Begriffe שָׁלוֹם selbst Inhärentes. Sie aber ist nicht möglich ohne ein sittliches Verhalten.[1])

Dieser Komplex von Erwartungen wird nun befestigt[2]) an der Einzelgestalt einer Vertrauensperson, welche wahrscheinlich schon bei der Verwirklichung derselben sich hervortut, jedenfalls aber in der Aufrechterhaltung derselben ihren Daseinszweck sieht, ausgerüstet mit den nötigen technischen Fähigkeiten hierzu, im sicheren Besitz des erforderlichen Rückhalts an Gott, den ihm alle

---

die Gesichtszüge aber nach bestimmten Regeln angefertigt werden, unbekümmert um die Individualität der abzubildenden Person. — Greßmann a. a. O. S. 281: „Diese Namen kehren später nie wieder, sie müssen vorjesajanisch sein."

[1]) Gegen Hackmann a. a. O. S. 150.

[2]) Vgl. Hackmann: „Die Weissagung zeigt nicht mit unbegreiflicher Präzision auf eines ganz bestimmten Mannes demnächst geborenen Sohn hin, der gewißlich der Retter sein werde, ihr ist vielmehr *das Ereignis der Rettung selbst das durchaus Sichere*; die Persönlichkeit wird nur insoweit definiert, als sie ein von Jahve erweckter Davidide sein wird." S. 145.

wünſchen müſſen, die ſolcher Hoffnung nachhängen, und erfüllt von unbedingter Zuverläſſigkeit und Subordination gegenüber Gott, auf welche ſich denn ihre Beliebtheit ſtützen wird, die ſie verdient und braucht bei denen, welchen der Erfolg ihres Wirkens zugedacht iſt.

Für Jeſaja iſt es alſo nicht ausführbar, שָׁלוֹם zu weisſagen, ohne den שַׂר־שָׁלוֹם vorzuſtellen. Das berechtigt, zu ſagen, שָׁלוֹם ſei ihm ein meſſianiſcher Begriff. Er iſt dem Meſſiastyp konform, wie dieſer etwas einſeitig formal, hierdurch von andern meſſianiſchen Weisſagungen des Alten Teſtaments unterſchieden und vollends von dem chriſtlichen Meſſias charakteriſtiſch verſchieden.

Noch ein, bisher unerörtertes, Moment des Begriffes שׁלום macht eine Bemerkung nötig. Zur Bezeichnung des normalen, gewöhnlichen Zuſtandes ſcheint er nämlich erſt infolge Abnutzung fortgeſchritten zu ſein. Damit iſt eine überwiegend negative Faſſung des Begriffs verbunden, die Abweſenheit aller Störungen, ſie hat z. B. 2. Reg. 4, 23 zu dem Überſetzungsverſuch geführt: Es hat nichts auf ſich (Kautzſch). Unleugbar iſt dadurch der Begriff etwas vag geworden; poſitiver beſtimmt war er zuvor durch die mit ihm verwachſene Vorſtellung des *Überſtehens einer Kriſis*. Denn nicht nur erſcheint "ש häufig in Oppoſition zu רעה und Synon., ſondern in der Regel wird der unbehagliche Zuſtand gedacht als ein zeitliches antecedens, wie Pſ. 35, 27, verglichen mit den vorangehenden Verſen. Dies muß eine reguläre Aſſoziation geweſen ſein, unterſtützt etwa von öffentlich-profanen Verhältniſſen, danach שָׁלוֹם nicht etwa die Abweſenheit von Reibungen, die Neutralität, ausdrückte, ſondern gute und gewinnbringende Beziehungen; ſolche waren nicht mit Beliebigen möglich, ſondern mit Bewährten; die beſte Bewährung war der Kampf; im und zum Kampf wurden enge Beziehungen angeknüpft gegen einen gemeinſamen Gegner oder gar zur Beſeitigung einer unentſchieden ſchwankenden Fehde. Wir ſehen

uns in Zeiten versetzt, in welchen die Menschen den Eindruck hatten, daß kriegerische Auseinandersetzung die häufigere Form der Beziehungen zwischen Menschen sei,[1]) und שָׁלוֹם eine besondere Form, die nicht stillschweigend von vornherein gelte, sondern erst von Fall zu Fall durch einen besonderen Akt herzustellen sei. Ein solcher שָׁלוֹם hatte einen greifbaren Wert, war er doch von vornherein zu einem bestimmten Zwecke geschlossen. Er war ein inhaltlich bestimmterer Begriff wie unser „Friede"; er schloß eben deshalb das Moment in sich, etwas Besonderes, ja Außergewöhnliches, zu sein; er schloß die Vorstellung einer Überwindung der sonst allgemein bestehenden öffentlichen Unsicherheit und Gefährdung bereits in sich. Davon ist dem Begriff soviel wohl überall im Alten Testament geblieben, daß sein Reiz auf der Kontrastwirkung[2]) beruht; er schillert hierin nach „Rettung,[3]) Durchgang durch eine Katastrophe" hinüber.

Dafür spricht schon der allgemeine Gruß mit dem Worte שָׁלוֹם, und zwar sowohl in der älteren, assertorischen Fassung: שָׁלוֹם לָךְ: ich biete dir Frieden an, ich habe nichts Böses gegen dich vor, wie in der jüngeren fragenden: הֲשָׁלוֹם: kann ich mich dir nähern? oder liegt etwas vor, das im Streit ausgetragen werden muß?

Sodann der אִישׁ שְׁלוֹמִי, der zum Redenden in anerkannten Beziehungen steht, zu welchen es ein Widerspruch wäre, wenn er dessen Vorteil nicht wahrnehmen würde; Ps. 41, 10.

Ein häufiges Oppositum ist daher מִלְחָמָה,[4]) ein häufiges Pendant בְּרִית.[5]) Auch 1. Sam. 7, 14 läßt sich nichts anderes herauslesen, als daß die Philister deshalb den kürzeren zogen, weil Israeliten und Amoriter zusammenhalfen, es heißt aber nur: sie hatten שָׁלוֹם miteinander. Das ebenso bezeichnete Ver-

[1]) Vgl. W. Robertson Smith, Rel. d. Semiten, deutsch, S. 206.

[2]) Gen. 41, 16 die einzigartige Übersetzung σωτήριον; 37, 4 in einigen Hdschr. ἐπινίκιον.

[3]) So noch Ps. 119, 165: ohne מִכְשׁוֹל. — [4]) 1. Reg. 20, 18; Koh. 3, 8.

[5]) 1. Reg. 5, 26. Jos. 9, 15.

hältnis zweier Sippen wird von einem Schutzflehenden der einen bei der andern Seite geltend gemacht Richt. 4, 17.

Von hier aus wird klar, warum die "שׁ-Vorstellung gern an den Gottesbegriff Anschluß suchte. Sie stellte ein Gut dar, das zu stiften meist über eines Menschen, einer Partei, Macht hinausging, sie bezeichnete einen Zustand, den man bei allem, was heilig war, zu versichern strebte. Daher führte ein Altar den Namen Jahve-šalom Richt. 6, 24, welche Worte LXX in begreiflicher Verlegenheit umgestellt haben;[1]) es ist aber ein Satz, sei es nach der Analogie von יְהוָה שָׁלוֹם, sei es im Sinne des Aaronsegens Num. 6, 26: der Herr errichte (שׂוּם) dir Frieden.[2]) Der Altar scheint als Bundmal errichtet zu sein und ist wohl auch als Asylstätte geschätzt. Die Gottheit bezeugt und bewacht den Frieden, der unter ihrer Beihilfe abgemacht worden ist.

Ps. 29, eine gewiß vorjesajanische Gewitterlitanei, redet von שָׁלוֹם als (V. 11) Ende oder gar Effekt des Gewitters und seiner Not. Zedern zerschmettert Jahve, den Libanon selbst läßt er beben, dann kommt שָׁלוֹם, den er seinem Volke verleiht, er gibt seinem Volke Kraft, er thront als sein König für immer.

Die Wohlfahrt des Volks war hier durch Naturereignisse in Frage gestellt, oder vielleicht vorbereitet. Jesaja findet das welterschütternde Vorspiel in der Geschichte des Volkes wieder. Oben war von einer Pause gesprochen worden, nach deren Ablauf der Prophet die Verwirklichung seiner Erwartungen ansetze. Der Begriff der Pause muß aber, weil ungenügend, nunmehr ergänzt werden. Nach dem sonst bekannten Vorstellungskreis des Propheten[3]) tritt die Pause nicht von selbst ein. Hackmann charakterisiert die Jes. 1—35 vorhandenen Zukunftsbilder (a. a. O. S. 125): „Sie wachsen nicht aus einer Betrachtung der Gegen-

[1]) Auch Hieronymus (Onomastika) greift häufig zu dieser Auskunft, um ein Genitivverhältnis herstellen zu können.

[2]) Verwandt Ps. 147, 14: der Herr setzt Unversehrtheit als deine Grenze.

[3]) Vgl. Hackmann a. a. O. S. 108. 111. 119 f. 123 f.

wart heraus, sie urteilen nicht, wohin die jetzige Entwicklung in der Zukunft führen wird, sondern sie verlassen von vornherein den zeitgeschichtlichen Boden und versetzen uns von Anfang an in eine ferne, durch einen Bruch von der Gegenwart geschiedene, Zeit wie in ein neuentdecktes, wunderreiches Land. Dadurch unterscheiden sie sich auffällig von den übrigen Weissagungen Jesajas, welche die Zukunft im engen Anschluß an die Zeitgeschichte betrachten." Dennoch führt derselbe Exeget (S. 135) aus, „daß die Schilderung der Lage, wie sie in 9, 1—6 angedeutet wird, von vorliegenden Verhältnissen, von etwas Erfahrenem, Gegenwärtigem ausgeht", welches aber freilich in dem Juda Jesajas sich nicht aufzeigen lasse. „Sonst steht Jesaja mit seinen Aussprüchen mitten in den Bewegungen seiner Zeit, . . . seine Hoffnungen sind bestimmt durch das, was ein Charakter wie der seine im Leben seines Volks schmerzlich vermißte. . . . . Sollte er sich von der Sorge um seine Zeit hier so losgelöst haben und mit frohem Mut in künftigen Tagen ausruhen?" Überhaupt denkt er den Propheten gern als entschlossenen Pessimisten (S. 173 f.), beglückende Fernsicht, milde Tröstung sei seine Art nicht. Namentlich die letztere Behauptung beruht auf dem Totaleindruck, den das Jesajabuch von seinem Helden hervorruft, und kann daher nicht einfach mit der Bemerkung abgetan werden, daß in einem Individuum zu verschiedenen Zeiten und Gelegenheiten eben sehr Verschiedenes Raum habe. Denn zugegeben, daß der Prophet auch Augenblicke beschaulicher Reflexion hatte, könnte er denselben doch einen Einfluß auf den Inhalt seiner Predigt versagt haben. Allein der Messiasgedanke konnte auch in einem andern Gemüte hausen, als nur in einem freudebedürftigen, beschaulichen, wohlgeneigten. Der Ton des Idylls ist in Kap. 9, 5 f. nirgends angeschlagen, wie bisher sattsam gezeigt. Wie wenig er aber in der „Erntefreude" (V. 2) nach dem Vorbild unserer heutigen Lyrik lokalisiert werden darf, das zeigt die Gegenüberstellung des Jauchzens bei der Beuteverteilung. Hack-

mann findet ferner den wesentlichen Inhalt von V. 3 f. in der Vernichtung alles Kriegsgeräts (S. 132), zunächst des Feindes, was aber nicht heißen solle, daß dieser jetzt wehrlos der Revanche des bisher gequälten Volkes ausgeliefert sei. Man erstaunt jedoch über das Verzeichnis des angeblichen Kriegsgerätes; statt Stein, Schwert und Pfeil gibt es Joch, Stock, Schuh und Mantel. Das sieht unmilitärisch genug aus.[1]) Es wird in der Tat die Ausstattung einer Zivilverwaltung sein, d. h. da eine gewisse Trennung beider Gewalten vor den Achämeniden nicht bekannt, einer Fremdherrschaft, die sich durchgesetzt hat; mit Blut hat sie sich befleckt auch ohne Krieg, weil sie das Volk bis aufs Blut peinigt. Wenn einem Könige einmal nichts mehr übrig bleibt, als das Goldblech an Prunktüren zu Geld zu machen, um den Großkönig zufrieden zu stellen, wenn Hunderttausende durchs Land ziehen, die lediglich gefüttert sein wollen, ohne eine Spur von produktiver Arbeit zu leisten (2. Reg. 18, 16 ꝛc.), so sollte man meinen, daß sich dem Propheten der Verlust der politischen Selbständigkeit seines Staates und die Fremdherrschaft dieser Brandschatzer — ob mit Recht oder nicht — in den düstersten Farben malt. Was er erlebte, sah er als einen Vorgeschmack dessen an, was nach seiner Überzeugung doch unabwendbar war. Daher ist es nicht einmal ganz richtig, mit Hackmann, S. 135. 143 zu urteilen, das reiche alles nicht hin, die starken Ausdrücke V. 1. 3 f. zu motivieren. Der Prophet, als Pessimist, mag die Fremdherrschaft in bitterer Übertreibung des von ihm erlebten Vorschmacks sich vorgestellt haben. Aber hat er denn übertrieben? Und welcher Ruf ging von Samaria her der Weltmacht voran?[2]) Dazu nehme man die eigenartige Beurteilung Assurs, die Hackmann oft hervorkehrt: Jahve behält sich vor, es

---

[1]) Auch Greßmann redet wieder von „Kriegszeit und Kriegsgerät"; a. a. O. S. 279. — Vgl. unten S. 37, Anm. 7.

[2]) Vgl. die Analogie, wie Habakuk die Chaldäer beurteilt; Neue kirchl. Ztschr. 1907.

ohne menſchliche Bundesgenoſſen abzutun, wenn er es nicht mehr braucht.[1]) An einen ſiegreichen Aufſtand und Freiheitskrieg iſt hier kaum gedacht. Die Bedrückten werden vom Zuſammenſturz der Fremdherrſchaft überraſcht. Sie heißen in V. 1: Das Volk, das im Finſtern wandelt, ein Ausdruck, den man nicht allzutragiſch nehmen muß; denn nach Pſ. 23, 4 iſt dazu jeder einmal genötigt; Nomaden ziehen die Nachtzeit wegen der Kühle ſogar vor; alſo wenn auch unbehaglich, ſo dient dieſe Situation doch hauptſächlich der Kontraſtwirkung; alles flattert förmlich, voll Neugier und Hoffnung, auf ein großes Licht zu, das in ſolcher Stunde aufgeht. Auch צַלְמָוֶת hat ſich nachgerade als lange nicht ſo todſchlimm herausgeſtellt, wie die Maſora wollte. Es iſt hier ein Stimmungselement, und ſchwer zu ſagen, welche tatſächlichen Verhältniſſe hinzugedacht werden ſollen.[2]) Man hätte vielleicht verſuchen können, zu ſagen, von einem עַם habe Jeſaja, wenn konſequent, für künftig nicht mehr reden dürfen, weil es zugrunde geht; aber es hilft nichts, zu מִשְׂמָּם V. 6 braucht man עַם doch, V. 2ᵃ. Es muß noch eine Anzahl geben, die den Zuſammenbruch Aſſurs erleben, und ſie ſtürzen dann darauf los,[3]) um ſich den Beuteanteil nicht entgehen zu laſſen, intenſiv wie bei der Ernte iſt die Arbeit und das begleitende Gefühl, V. 2. Bedenken erregen könnte hier der Ton der Anrede; hier dichtet jemand Gott an (לְפָנֶיךָ), nicht predigt er zum Volk; indes hat dieſer Umſtand ſeine Analogien.[4]) Daraus folgt vielmehr, daß eine richtige Empfindung in der auf S. 19[5]) bekämpften alten Annahme war, Jeſaja rede hier vor einer in-

---

[1]) Die neueren Verhandlungen von Wilcke, Küchler und Stärk hatten zu 9, 1—6 nur mittelbar Zugang.

[2]) Hackmann, S. 134 Anm. gibt zu, der Verf. rede von der Bedrängnis nur mit figürlichem Ausdrucke. Weil ſie Tatſache iſt, oder weil Details noch offen gelaſſen werden müſſen? — S. auch unten S. 37, Anm. 2.

[3]) Das „große Licht" iſt nach dem Zuſammenhang die Freiheit und der Sturz Aſſurs, dagegen Kap. 60 (ſ. S. 34) die Gegenwart Gottes.

[4]) Vgl. 2, 5. — [5]) Vgl. Hackmann S. 151.

timeren Umgebung wie sonst. Er feiert Gott als Ursache des Umschwungs, den die Juden nicht sich zu verdanken haben, gleichviel, wie sich derselbe sonst vollziehen möge. Für seinen Horizont ist die Weiterentwicklung sehr einfach: An die Stelle der abgeschafften Weltmacht setzt sich Gott und holt nun wie aus der Versenkung den alsdann vorhandenen Nachkommen der judäischen Dynastie hervor, um durch diesen in der sattsam erörterten Art das Wohlfahrtsgouvernement „bei uns" ausüben zu lassen. Die Frage, wo der regierende König und Vorfahr dieses Mannes der Zukunft bleibe (Hackmann, S. 136), ist damit erledigt; er ist seit der Fremdherrschaft verschwunden. Durch sie wird die Pause vor Anbruch des "ש ausgefüllt; mit einem nationalen Unglück hebt sie an und setzt sich zu solchem fort. Sie ist von unbestimmter Dauer. Daher Geduld! Wenn auch mit Zähneknirschen. Das scheint die Stimmung dieser Weissagung, die allerdings einen Schritt über das Allernächste hinaus tut, von dem Jesaja sonst predigt. Einen Schritt aber, dessen Prämissen, wie gezeigt, echt jesajanisch sind.

Dies könnte zu der Frage führen, warum noch ein persönliches, von Gott unterschiedenes, Werkzeug des שלום angenommen werde? Liegt diese Figur nicht jenseits der jesajanischen Prämissen? Für sie sprechen indes zwei Gründe:

1. Im allgemeinen nach dem orientalischen Staatsbegriffe war eine solche Figur im Zukunftsbilde nicht gut zu entbehren.

2. Wenn sie davidischer Herkunft ist, fallen die Bedenken weg. Es ist anzunehmen, daß Jesaja in seinem Denken durch ihm bekannte Orakel sozusagen dogmatisch gegenüber dem Hause Davids gebunden war, ähnlich wie ein Katholik seine Kirche nicht ohne einen Papst vorstellen kann. Es mußte ihm also eine Glaubenssorge sein: Wo bleibt das Davidshaus, wenn es nicht mehr Könige stellen darf? Unvorbereitet war somit der Gedanke, daß ein Glied des Hauses einmal wieder zu Ehren angenommen werde, nicht. Der Prophet weidet sich an dem Gedanken, daß

derſelbe, wann auch immer, „uns“ angehören werde von Geburt an. Das iſt doch ein Pflaſter für die bittere Wahrheit, daß der Gefeierte, wenn er einmal geboren iſt, erſt langſam groß werden muß. Der V. 5 ſchürt ſomit die Hoffnung, die der ſtärkſten Belaſtungsprobe ausgeſetzt iſt, und hat darin ſeinen Zweck, daß man ſich aus ihm den Antrieb zum Beharren in der Not entnehme: „unſer Retter iſt alsdann ſchon auf dem Weg“. Retter kaum in dem Sinne, daß er die Fremdherrſchaft zerbricht, aber daß er ſie ablöſt. Auf das „alsdann“ kann — wegen des tempus — nicht verzichtet werden. Von einem zur Zeit ſeiner Rede lebenden Kinde ſpricht der Prophet nicht; wohl aber von einer vorausſichtlich langen Dauer der Fremdherrſchaft dann, wenn ſie einmal perfekt iſt; denn unter ihr wird eine neue Generation groß.

In dem jeſajaniſchen Begriffe von שָׁלוֹם liegt alſo in der Tat der Kontraſt, das Hindurchmüſſen durch eine Kriſe, als ein notwendiges Element darin. Es hat ſonſt das Denken des Propheten ſo ausſchließlich beherrſcht, daß darüber שָׁלוֹם und שַׂר שָׁלוֹם in die Enge gekommen ſind. Die Unterſuchung beider Begriffe durfte nicht übergreifen auf andere meſſianiſche Weisſagungen, die dem Jeſaja zugeſchrieben werden, den Begriff aber nicht erwähnen. Sie hat mit einer Theſe geendet, die auch eine literarkritiſche Behauptung in ſich ſchließt. Letztere möchte ſich doch auch darauf berufen, daß Cheyne (Einl. deutſch, S. 46) angibt, ſich erſt „nach hartem Kampf“ zur Aberkennung des jeſajaniſchen Urſprungs von 9, 1—6 entſchloſſen zu haben. Eine ähnliche Stimmung macht ſich bei Marti bemerklich. Es ſollte demnach mit einiger Ausſicht auf Erfolg eine Verſtändigung angeſtrebt werden können. Die Kritiker ſehen ſich durch ihre Prämiſſen zu einem Ergebnis gedrängt, an dem ſie keine rechte Freude haben. Sollte eine teilweiſe, wie oben, verſuchte Reviſion dieſer Prämiſſen unter dieſen Umſtänden nicht hie und da willkommen ſein?

Der Anregungen und positiven Elemente der Kritik waren nicht wenige. Zu denselben wäre schließlich auch zu rechnen der Vergleich der späteren Literatur mit Jes. 9, 5 (Hackmann, S. 154 f.), welche eine Bekanntschaft der Späteren mit dieser Stelle nicht verrate. Ein Grund hierfür ist, daß Jeremia den Begriff שָׁלוֹם aus einer trüben Quelle, von den falschen Propheten, zugeleitet bekam. Was sie darunter verstanden, bekämpfte er; nach der Katastrophe trat er für einen berechtigten Kern des Gedankens ein. Seine Nachfolger in der Prophetie können meist ohne diesen nicht mehr gedacht werden. Diese „falschen" Propheten für Beschwichtigungsräte, für bezahlte Agenten u. dgl. zu halten, will heute nicht mehr gelingen. Denn sie hätten allzuverwegen sich über die Sprache der Wirklichkeit hinweggesetzt. Jeremia selbst hatte ehedem ihrer Position nahegestanden. Sie müssen daher angesehen werden als die Sprachrohre einer öffentlichen Meinung. Wie aber konnte sich diese bilden? Sie sah שָׁלוֹם und wollte ihn sehen, den Tatsachen zum Trotz. Am besten erklärt sich dieser widerspruchsvolle Zustand aus der Herrschaft einer Art von Dogma. Wegweiser, woher es geflossen sei, kann das Wort שָׁלוֹם sein. Dem falschen Propheten voraus liegt Jes. 9;[1]) gefolgt von Mich. 3, 5, nach welchem Bettelpropheten Unfug mit der "שׁ-Weissagung trieben, wenigstens, insofern sie auf das Leben und die Aussichten einzelner ausgedehnt werden konnte.[2])

Epigonen sind die Gegner Jeremias billig zu nennen; man kann annehmen, daß sie es gut meinten, aber schlecht machten. Jeder Große findet Fortbildner, die ihn einseitig übertreiben und dabei verlieren, was ihn groß gemacht hatte.[3]) Mehrere Wege des Zusammenhangs stehen offen:

[1]) Mich. 5, 4: „wir stellen Assur sieben Hirten entgegen" kann nicht unserer Zeit angehören.

[2]) Vielleicht so, ob dieser und jener es noch erleben würde.

[3]) Dies besagt Jer. 23, 30: Diese Propheten stehlen meine Worte *einer vom* andern.

1. Jesaja hat das Dogma der Unüberwindlichkeit des Zion nach der Rettung vor Sanherib ausgesprochen, und es hat Wurzeln gefaßt (Guthe).

2. Die Weissagungen Jesajas über die Krisis unter Sanherib wurden bald im Sinne des glücklichen Ausgangs überarbeitet. Diese Möglichkeit kann von vornherein nicht von der Hand gewiesen werden.

3. Jesajas Predigt vom Fall des Staates, Fremdherrschaft und Ausblick auf שְׁאָר wurde kurzatmig interpretiert von solchen, die über das Unangenehme möglichst schnell hinüberkommen und gewissermaßen die Prämie verdienen wollten, die auf die Entdeckung des Anbruchs der glücklichen Wendung gesetzt war.

Begnügen wir uns mit der letzten Möglichkeit, da die Erörterung der beiden ersten im Rahmen unseres Themas nicht geleistet werden kann. Schon sie erklärt das Auftreten von Epigonen, die sich für berufen hielten, zur Genüge. Sie erklärt aber nicht nur die Tendenz ihrer Reden in sachlicher Beziehung, sondern auch die Losung, in der sie immer zusammengefaßt erscheint. Demnach müßte der Eindruck von Jes. 9 seinerzeit ziemlich bedeutend gewesen sein: die Stelle hat Schule gemacht; sie hat tatsächlich fortgewirkt, aber nicht in der kanonischen Literatur, sondern außerhalb derselben.[1]) Die Epigonen konnten bei der düsteren Aussicht, auf die sich Jesaja mehr und mehr verengte, nicht ausharren; sie drängten sich in einen Ausweg, der ihnen bei ihm offen war. Nun wurde von ihnen antezipiert, was dort aus Gewissenhaftigkeit weit weggeschoben war. Für das Volk aber galt: Was man wünscht, glaubt man gern. Einer mußte immer den andern überbieten, und dies äußerte sich namentlich in Verflachung. Der Königsscheu des Originals ledig, drängten sich die Epigonen in die Residenz und um den Thron.

[1]) S. S. 32, Anm. 3.

Ihre שׁ-Vorstellung füllte sich mit dem Inhalt, den Politik und Diplomatie lieferten. Mit dem Bestehenden söhnten sie sich allenthalben aus.

Dies ist zwar Konstruktion, und eine solche ist stets in engen Grenzen zu halten und mit aller Reserve vorzulegen. Empfehlen dürfte sie sich dadurch, daß sie einen greifbaren Ausgangspunkt des anti-jeremianischen Prophetentums anbietet, welcher verstehen läßt, wie es zu einer wirklichen Macht im Denken jener Zeit anwachsen konnte, obwohl ihm Tatsachen nicht zur Seite standen; sowie dadurch, daß sie die relative Einsamkeit der Stelle Jes. 9 erklärt; in den nächsten Jahrzehnten (und Jahrhunderten) haben diejenigen Propheten, die da Recht behielten, es vermieden, diese Bahn wieder zu betreten; die dazwischen gekommene Fehlentwicklung war wie ein Frost auf das Andenken jenes einzigartigen Originaltextes gefallen. Das Wiederaufleben seines Einflusses ist vielleicht in den vier letzten Worten von 60, 17 zu spüren. Denn Worte und Gedanken von 9, 1 kehren auch in 60, 1 ff. wieder; die Aussage zu Beginn von 9, 2 wird in V. 4 im Sinne des Universalismus gewendet, die Freude an der Beute wird breit entfaltet V. 6—9; die Entmächtigung der Fremdherren V. 3 feiert V. 10—12; V. 14—16 ihre Hörigkeit; die innere Ordnung im Lande denkt sich V. 18 aus; die unbeschränkte und unendliche Herrschaft Gottes malen die V. 19—22; kurz, es fehlt nur, und zwar planmäßig,[1]) die Gestalt des שַׂר שָׁלוֹם, und deshalb ist Kap. 60

[1]) Zufällig kann es dann, wenn Jes. 60 Jes. 9 wieder aufnimmt, um so weniger sein, daß die jüngere Stelle vom Messias absieht. Einen Erklärungsversuch bietet Böhmer, Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes, S. 93 ff. 115 ff.: Die Gemeinde ist Davids wahres Haus und Erbe seiner Verheißungen. Deshalb muß Deuterojesaja die Messias*person* fallen lassen. Sellin (Rätsel des deuterojes. Buches, S. 120 ff. 148) ähnlich, mit Einschränkung auf die spätere Phase des Propheten. — אוֹר (Sellin, S. 73 f. 103) könnte dem Messias als Tätigkeit oder Prädikat erst dann zugeschrieben werden, wenn er schon erwähnt wäre. Jes. 9, 5 würde dann an Effekt verlieren, Jes. 60 hingegen nun doch wieder einen Messias neben Gott

bisher nicht als das angesehen worden, was es sein soll, eine souveräne Neubearbeitung von 9, 1—6. Auf dem Wege solcher Vergleichungen wird es vielleicht noch möglich, nachzuweisen, warum Deuterojesaja an Jesaja angegliedert worden ist. Hier wurde sie nur angestellt, um zu zeigen, daß das Original doch einigen literarischen Einfluß ausgeübt hat.[1])

Weitere Zeugnisse für Jes. 9 findet Böhmer, Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes, S. 193, in Ps. 72 (und 45).

Noch mehr als durch den שָׁלוֹם unterscheidet sich unsere Weissagung von ihren drei Vorgängern Gen. 49; Num. 24; 2. Sam. 7 durch die Voranstellung der harten Not.[2]) Die beiden ersten denken gar nicht an sie; der dritte denkt sie doch nur als eine Reihe von wahrscheinlich nicht miteinander zusammenhängenden Intermezzi. Freilich kann man fragen, ob das noch ein König sein kann, der den שֵׁבֶט zu spüren bekommt.[3]) Aber der Gedanke der Entthronung darf sich ja in 2. Sam. 7 nicht breit machen, als Glosse[4]) noch weniger, denn als Originalbestandteil. Da ist es merkwürdig, daß gerade dies Nomen, שֵׁבֶט — man darf vielleicht sagen — wieder aufgenommen wird in Jes. 9, 3. — Eine zweite, aber durch formale Berührungspunkte nicht gestützte, Verbindungslinie führt von der Verheißung der Ruhe vor den Feinden 2. Sam. 7, 11, wozu auch noch V. 10 Näheres beisteuerte, wenn man denselben, statt mit den Tatsachen

---

nennen. Es ist also nach beiden Seiten unpraktisch, in אֶרֶץ mehr als eine Metapher aus dem Gebiete der Sinneswahrnehmung und mehr als einen Gemütswert zu suchen, vgl. S. 29 u. Anm. 3 dort.

[1]) Dies auch gegen Nowack a. a. O. S. 54.

[2]) Ob zu den Vorläufern auch die entschieden friedevolle Weissagung Jes. 2, 1—4 = Mich. 4, 1—3 gehört, wird ja vielfach bestritten.

[3]) Die abhängigen Genitive בְּנֵי אָדָם, אֲנָשִׁים bedeuteten als Qualitätsgenitive nicht viel; lieber denn ist ihre Funktion ähnlich der des pron. indef., so daß dem Sinne nach der Begriff der „Fremden" nahe genug liegt.

[4]) Man kann das Vorkommen solcher in 2. Sam. 7 bejahen, aber manches auch für altes Textgut halten.

auf die nächste Zeit des davidischen Königtums, auf unbegrenzte Fernen und Endzeit bezog — und das hat man damals sicherlich versucht —, direkt auf den Hauptbegriff שָׁלוֹם in Jes. 9 zu. Aber statt auf eine Vormachtstellung Israels zu rechnen, ist Jesaja zufrieden mit einer hohen Stellung eines Israeliten. Statt den שָׁלוֹם zwischen den Völkern von Israels Machtentfaltung im Auftrage Gottes abhängen zu lassen, ist Jesaja froh, daß Israeliten alsdann der שָׁלוֹם, den Gott bei ihrer dauernden Ohnmacht auf andern Wegen erzwungen hat, zugute kommt. Im Munde Jesajas ist also die alte Hoffnung direkter mit Gott verknüpft, der Messias als Individuum von seiner Nation weg verselbständigt, der nationale Einschlag der Erwartung stark herabgestimmt, die Begier nach Genuß gedämpft, nur V. 2 lodert sie noch empor, doch schon in die Rolle des tröstlichen Kontrasts zur vorausgelagerten Not verwiesen, also nicht mehr so substanziell herausragend wie bei den Früheren. Kurz, die Hoffnung ist sublimer, transzendentaler, moralischer und die Messiasgestalt schärfer. Aber solche Schlußurteile leisten alles eher, als daß sie den Inhalt der Weisſagung Jes. 9 erschöpfen; um zu ihnen zu gelangen, hätte es auch des Umwegs einer besonderen Abhandlung über Jes. 9 nicht bedurft. Zudem können sie nicht aus der Welt schaffen, daß der Messias von Jes. 9 hauptsächlich Stellung, Amt und nur ganz wenig Charakter und Seele, individueller Mensch ist, daher es bei dem Eindruck seiner relativ archaischen Gestaltung sein Bewenden haben muß. Endlich ist auch der Fortschritt in der Erfassung der Messiasgestalt durchaus nicht, weder bei Jesaja noch in späteren messianischen Weisſagungen, geradlinig im Sinne der Kategorien sublim, transzendental erfolgt.

Nunmehr sei eine auf Grund der bisherigen Erörterung versuchte Übersetzung gestattet:

(V. 1) Das Volk, die Wanderer in der Finsternis, die schauen
starkes [1]) Leuchten,

[1]) גָּדוֹל, bloßes Steigerungsmittel.

die im Lande der Verdüsterung[1]) wohnen, — Leuchten
strahlt auf über ihnen.

(V. 2) Du gibst den vielen Jubel,[2]) machst den Frohsinn groß.
Man freut sich vor dir, wie es der Frohsinn in der Ernte
[treibt],
wie man jauchzt, wenn man Beute verteilt.

(V. 3) Denn sein Belastungsjoch und seinen Nackenbeuger,[3])
den Stock des, der auf es losdrängt,[4]) zerbrichst du [dem
Volke],
wie am Midianitertag.[5])

(V. 4) Denn alles Stiefelzeug[6]) der mit Dröhnen Einherstiefelnden,

---

[1]) Nöldekes Bedenken (Gtschr. f. altest. Wiss. 1897) scheinen nicht durchschlagend, die Teilung צל־מות erinnert an die Assoziation der Toten und der Schatten, die so fürs Alte Testament nicht fest steht; überdies ist es, wenn geteilt, ein künstliches Wortgebilde, das an allen Stellen, wo es begegnet, zu kritischen Bedenken führen könnte.

[2]) Nach der üblichen Konjektur (הַגֵּיל לֹא) הַגִּילָה, die sich selbst empfiehlt. Übrigens lag der Verlesung eine Assoziation (גּוֹי 8, 23 עַם 9, 1) zugrunde.

[3]) מִשָּׂה steht hier und anderwärts seiner Etymologie nahe.

[4]) Ein mannshoher Stock in der Hand eines Beamten, ein noch längerer in der Hand des Königs (als ob die Länge den Rang abstufen sollte), bei A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des Alten Orients, 1. Aufl., S. 14: Merodachbaladan belehnt einen Beamten mit Ländereien. — Gebrauch des Stockes 10, 21; Mich. 4, 14.

[5]) מִדְיָן für מָדוֹן, „am Termin für Austragung des Streites" würde nötigen, einen Akt unbekannter Rechtssymbolik vorauszusetzen. Der Hauptgedanke würde nicht alteriert.

[6]) Das Schuhwerk, damals und auch noch Luk. 15, 22 weniger selbstverständlich und daher höher geschätzt wie heute, hatte schon seine Moden: Unter Sargon sehen wir wiederholt Riemensandalen mit nur einem kleinen Afterleder daran, und es mag manchmal zweifelhaft erscheinen, ob nicht der vordere Teil der Fußsohle unbewehrt bleibt. Dies ist der zierlichste der Schuhe, durch den der natürliche Fuß, mit Ringen an den Zehen, am wenigsten beengt wird. Unter Sanherib gewahren wir, wie sich Oberleder über die Zehen hinwegwölbt und der Schuh eine starre, stilisierte Form erhält. — Asarhaddon (Stele aus Sendschirli) scheint sogar unter der Ferse eine dickere Unterlage zu haben, der Rücken des Fußes ist dicht mit Riemen geschützt (die in der persischen Zeit dann einen großen Teil des Unterschenkels mit umschließen); einen schweren Eindruck macht das Schuhwerk

und Roben,[1]) dahin geſchleift durch Blutlachen, —
es dient zum Brennſtoff, Futter des Feuers.[2])
(V. 5) Denn für uns[3]) wird[4]) ein Prinz[5]) geboren,
uns ein Sohn[6]) gegeben,

Aſurbanipals und ſeiner Angeſtellten (bekannte Szene in der Weinlaube und die ebenſo bekannte Libation über vier erjagten Löwen).

[1]) Auf den mir zugänglichen Abbildungen tragen Krieger der Aſſyrer während der Schlacht kurze Unterkleider, aber keine bis an die Knöchel herabfallenden Mäntel; dieſelben wären für die Ausnützung der körperlichen Gewandtheit auch ſehr ungeeignet. Wenn die שִׂמְלָה durch Blutlachen ſchleppte, wird dies der Prophet alſo für ein Vorkommnis bei Zwangsvollſtreckungen durch die fremden Beamten und deren Knechte halten, nicht im Schlachtgetümmel, das die meiſten Ausleger zu unſerer Stelle hinzukonſtruieren.

[2]) Im hebr. Text liegt eine Alliteration vor.

[3]) Die Voranſtellung des Betonten iſt im Deutſchen die beſte Löſung (vgl. Luther).

[4]) Ich überſetze alle Perfekta von V. 1 ab gleich; vgl. Harper, Elements of Hebr. Syntax, S. 68 f. z. d. St.

[5]) Die Aufgabe der Überſetzung wird hier faſt unlösbar. Denn die Vorſtellung des Unmündigen liegt dem Texte für den Meſſias fern, den er gleich danach ſogar אב nennen kann; dieſe Vorſtellung haftet aber dem deutſchen „Kind" immer an, ſogar noch in „Weltkind, Gotteskind" ein wenig. Von hier aus lag dann „Königskind, Infant" nahe, das auch öfters zu unſerer Stelle als Illuſtration beigezogen wird: der dem Könige unbedingt Unterſtellte, mag er an Verſtand und Jahren auch völlig reif ſein. Dieſen Doppelſinn hat unſer „Prinz" und ermöglicht außerdem eine Nachbildung der hebräiſchen Alliteration für beſcheidenere Anſprüche.

[6]) Dies Wort iſt S. 35 unter den mutmaßlichen Berührungspunkten mit 2. Sam. 7 (V. 14) nicht aufgezählt worden. Dort iſt zwiſchen Meſſias und Gott das Vater-Sohn-Verhältnis verheißen, nicht „ich will אביו, und er wird בְּנִי ſein", was ein Weſensverhältnis beider auf genealogiſchen Ausdruck brächte, ſondern mit dem bekannten לְ הָיָה: ihn ſo behandeln, wie im Bedarfsfall der Vater den Sohn und umgekehrt, ſich ihm gegenüber in Vaterſtellung verſetzen. Das iſt der Gedanke der lebenslang betätigten Adoption, die bekanntlich auch der diplomatiſchen Sprache der Amarnabriefe angehört. Kleinfürſten ſehen in dem Pharao ihren אָב und bekunden damit ihre politiſche Abhängigkeit. Wer in ſolcher Stellung Gott zum אָב hat, iſt politiſch von keinem irdiſchen אָב abhängig; dies das unmittelbarſte Gut jener Verheißung. Jeſaja ſcheint aber weder von adoptiver, alſo aktionaler, noch metaphyſiſcher Vaterſchaft Gottes zu reden. Der Vater könnte in V. 5 z. B. mit לְ eingeführt werden, dieſes führt aber ein viel *weiteres* Objekt ein. Man erinnere ſich auch, daß in ילד und בן die ein-

daß [1]) die Statthalterschaft (Regierung) auf seinem Rücken [2])
[ruhe],
und daß er heiße: [3])

---

zigen Spuren vorhanden sind, die den Messias in einer bekannten Familie suchen lassen, nämlich in der davidischen. Der Gedanke an Gottes Vaterschaft würde die davidische Abkunft geradezu aus dem Texte hinausdrängen. Endlich יֶלֶד paßt nicht zu der Vaterschaft, die 2. Sam. 7, 14 im Auge hat. Gerade für בֵּן läßt sich daher Beeinflussung Jesajas durch 2. Sam. 7 nicht behaupten; es konkurrieren mit dieser Stelle jedenfalls die S. 15 erwähnten.

[1]) Die consecutio temporum wie 5, 14 f. — Mit der Bemerkung: „Der Tempuswechsel substituiert verfrüht den Standpunkt der Verwirklichung und durchbricht die Gleichmäßigkeit der Beschreibung" (Driver, Hebr. Tenses, 2. A., S. 112) ist weniger gedient, als mit Harpers (a. a. O.) Übersetzung: and so; LXX fahren mit relativem Anschluß fort. Der Gedanke, daß der Kommende die Herrschaft antritt, ruht logisch mit auf V. 2 und 3: es ist ihm Platz gemacht. Somit hängt וּתְהִי tatsächlich von dem vorausgegangenen Perfekt ab, jedoch von mehr als dem letzt vorhergegangenen. Dieses innere Verhältnis findet in dem Wechsel der Tempora seinen Ausdruck. Man kann im Zweifel sein, ob nicht einfaches וְ genügte; auch könnte תְּהִיהּ gelesen werden. Jedoch kann man sich auch mit den überlieferten Formen befreunden: das 1. impf. cons. wirkt so, daß man die zugehörige Aussage nicht ausschließlich mit der nächstvorhergehenden verknüpfe; indem man jene gegen diese deutlicher abgrenzt, wird ihre Vorbereitung durch mehrere vorausgegangene Parallelaussagen deutlicher. Das 2. impf. cons. setzt seinerseits das 1. fort: daß er die Herrschaft führt, das wird auch durch seine Titel ausgedrückt. Harper findet außerdem, daß וְקָרָא hier direkt mißverstanden würde.

[2]) שִׁכְמָם; wohl, weil der Staatsmantel um seinen Hals gelegt wird (Duhm). „Schultern" scheint hebräisch nicht beabsichtigt und im Deutschen die Nuance der Arbeitslast hervorzukehren.

[3]) Der Leser erwartet eine nähere Angabe des Subjekts: Betitelt ihn Gott oder die Menschen? Daß mindestens einige dieser Titel nicht von den Unteren, sondern von dem Oberherrn ihres Inhabers diesem beigelegt werden, läßt sich wegen ihrer Zusammensetzung behaupten (s. S. 12 f.) und ist also von der Feststellung des Subj. von וַיִּקְרָא unabhängig. Orelli, Altt. Weissagungen v. der Vollendung d. Gottesr., S. 304, tritt für unbestimmtes Subjekt ein: „und man nennt"; dies scheint aber besser dem plur. V. 2[b] zu entsprechen; der sing. ist hier noch vager als der plur.: „jeder nennt"; davon ist auch Gott nicht ausgeschlossen. Die Alternative, Gott oder die Menschen, wäre demnach nicht aufzuwerfen; die Beziehung des וַיִּקְרָא auf Gott (so LXX zu der ähnlichen Stelle Jer. 23, 6) allein angesichts des „du" in V. 2 sehr hart, und jedenfalls nicht aus dem Schluß des V. 6 zu begründen.

Wunder-Ratsmann, Gott-(ist-der-)Held, Vater [der] Ära, Wohlfahrtsregent.[1])

(V. 6) Es wächst[2]) die[se] Regierung[3]) in Wohlfahrt[4]) ohn' Ende auf Davids Throne und über dessen Reich, es zu errichten und zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit[5]) von da[6]) an und auf ewig.

Dies[7]) wird der Eifer Jahves der Heere tun.

Ein sehr einfaches Bild ergibt sich schließlich vom Gedankengange der behandelten Weissagung:

---

[1]) Ein Bedenken gegen die S. 13 näher ausgeführte Interpretation dieses Titels läßt sich daraus ableiten, daß die umgebenden drei andern Titel ihren Träger im Nominativ erwähnen, während dieser seiner in seinem bescheidenen Wortvorrate gar nicht erwähnen würde. Aber dies ist bei dem Messiastitel יי צדקנו Jer. 23, 6 tatsächlich auch so. Diese Analogie tritt also der grammatischen Analogie, zu der die Titel des Kontextes zu nötigen scheinen, entgegen. Ist die Beziehung des zweiten Titels zum ersten zu sein: derselbe, der im Rate Gottes Wunderproben der Klugheit ablegt, bekennt doch, daß die Stärke, in der er zu den Erfolgen schreitet, nicht sein sei? Ähnlich bescheiden lautet שר neben אב.

[2]) Die Preisgabe von לם zu Anfang dieses Verses nach LXX zieht m. E. notwendig die des ו vor לשלום nach sich. Als man nämlich die Dittographie begangen hatte, mußte man glauben, zwei gleichlaufende Satzumstände, mit לְ eingeführt, im Texte zu haben, die ebenso kopuliert wurden, wie die folgenden zwei על. Fatal ist aber das Asyndeton zu Anfang des V. 6, wenn לם gestrichen ist. Allerdings hat es ein Seitenstück am Schlußsätzchen des V. 6; doch darf dessen Unterstützung nicht überschätzt werden. Asyndetisch folgten V. 5 auch die vier Titel. Dies führt weiter zu der Vermutung, daß auch noch ה an לם רבה Dittographie sei, so daß sich als Text ein fünfter Titel ergäbe רַב הַמִּשְׂרָה. Dieser würde die vorausgegangenen nicht gerade überbieten, aber auch das aus ihnen über die Rangstellung des Messias Erschlossene nicht alterieren.

[3]) Die Einwände Lagardes gegen die Wortform מִשְׂרָה (Abhandl. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Bd. 23, S. 16 f.) beziehen sich faktisch nur auf die überlieferte Vokalisation; vgl. מְסִלָּה von סלל, מְכִתָּה von כתת u. a. Soll man also מַשְׂרָה sprechen?

[4]) Der Wechsel von לשלום und בשלום im Hebräischen gestattet nicht mehr, auf das jeweilige Präfix genauer zu achten.

[5]) Hier am ehesten kann eine sittliche persönliche Eigenschaft des Messias ausgesagt sein. Daß er für das Recht auch zu kämpfen bereit ist, vgl. Hengstenberg, Christol.[2] 2. S. 107.

[6]) Hiob 6, 3; 8, 6. Hengstenberg a. a. O. S. 109. — [7]) Vgl. S. 38, Anm. 3.

a) Die Heilsansage V. 1; zweigliedrig.

b) Zurückführung des angesagten Heils auf seinen göttlichen Geber behufs Darstellung des von dem Heil ausgehenden Eindrucks V. 2 — weil Gott das Heil gibt, ist es groß und die Freude daran ebenfalls —; zweimal je zwei Glieder; das zweite Paar mit einem gemeinsamen Kopfstück שִׂמְחוּ לְפָנֶיךָ.

c) Der Inhalt des Heils als dreifacher Grund des vom Heile hervorgerufenen Eindrucks:

α. negativ: Sturz der fremden Willkürherrschaft V. 3.

β. „ Vernichtung ihrer Institutionen und Spuren V. 4.

(Satzbau parallel: mehrteiliges Objekt bezw. Subjekt voran, dann Prädikat, Aussage über das, was mit den genannten Dingen oder Repräsentanten geschieht).

Gerne mag zugegeben werden, daß sich V. 3 und 4 auch hätten zusammenlegen lassen. Es läßt sich nicht durchführen, jedem von beiden einen besonderen Gedanken, an dem der andere gar nicht teil habe, zu reservieren. Wenn Jesaja das sachlich Zusammengehörige hier formell in zwei Aussagen auseinanderlegt, so kann er einerseits durch ein rhetorisches Empfinden bestimmt sein, das, auch wenn es lediglich subjektiv wäre, doch ein Recht hätte, die Gliederung des Vorzutragenden mit zu bestimmen; andererseits aber scheint das beiden Aussagen Gemeinsame je verschieden orientiert: V. 4 ist die Konsequenz und das Detail zu V. 3; auch mögen bei den V. 4 genannten Verrichtungen die Unterdrückten bereits mithelfen.

γ. positiv: Einsetzung des für Israels Wohlfahrt geborenen und verantwortlichen Obersten V. 5.

Zweigliedrig über die Herkunft desselben,

(Solenner Schluß) „ „ seine Bestimmung, das letzte Glied hiervon aus 2 × 2 Titeln zu je 2 Worten bestehend.

Ausdehnung, Prinzip und Dauer seiner Wirksamkeit V. 6.

Schlußversicherung, inhaltlich parallel zu b).

Syntaktisch betrachtet dürfte γ, also das dritte כִּי, alles noch folgende zu seiner Einflußsphäre zählen. Aber es gibt hier noch einen andern Gesichtspunkt für die Disposition der Aussagen, als die restlose, alles reinlich abteilende, Korrektheit. Der, nach der vorgelegten Übersetzung zu bevorzugende, asyndetische Einsatz des V. 6 bedeutet doch wohl, daß der Einfluß des כִּי V. 5 gelockert ist. Die Lockerung könnte angebahnt sein mit den beiden ו cons. V. 5^{b}. So aber will es, sofern Syntax und Gedanke in Gegensatz zueinander treten können, der Gedanke. Diese letzten Aussagen sind mehr wie Einzelmomente einer Unterabteilung, sie machen den schwungvollen Gesamtschluß des Weissagungstextes; insofern sind sie zwar formell an γ angegliedert, entwickeln sich aber zu einem nicht zu überhörenden Eigengewicht; sie wachsen aus dem Schema heraus. Gerade daran haben sie noch ein Moment ihrer Wirkung auf den Hörer, und dadurch bekunden sie auch, daß sie nicht nur durch V. 5^{a}, sondern auch durch 3 und 4 logisch vorbereitet sind.

Der formale Aufbau mußte in mnemotechnischer Hinsicht außerordentliche Erleichterung gewähren.[1]) Man hat seinetwegen den Text auch ein Lied (beziehungsweise Dichtung) genannt. Diese Behauptung schließt die Annahme metrischer Form ein.[2]) Es wäre also möglich, daß die Bezeichnung „Lied" zu weit geht. Jedenfalls ist sie, wo sie gebraucht wird, als Charakteristik der Form unseres Textes gemeint, und nicht bestimmt, ihm den Charakter einer Weissagung abzusprechen.

---

[1]) Trotzdem konnte die Textüberlieferung zu beträchtlichen Meinungsverschiedenheiten führen, wie LXX zeigen.

[2]) Die Stichen kann man nicht viel anders ansetzen wie Stärk (Ausgewählte poetische Texte, Heft 1, S. 16). Dabei ergeben sich aber unbefriedigende Rhythmen, z. B. ראו אורי V. 1; ferner V. 5.

Gottes Angeſicht.

Von

Lic. Dr. Julius Boehmer,
Paſtor in Raben bei Wieſenburg (Bez. Potsdam).

1.

Es ist eine Eigentümlichkeit der syrischen, vor allem der phönizischen Religion, daß sie ihren Göttern nicht Eigennamen beilegt, sondern sie durch Appellativa bezeichnet. Man kann nicht eigentlich sagen, daß es sich hierbei um eine Umschreibung handle. Denn das würde voraussetzen, daß der Eigenname das prius und die Appellativ-Bezeichnung das posterius sei. Es verhielt sich aber in der Tat umgekehrt: konkrete Einzelgestalten mit individuellen Zügen, mit Individualität erhoben sich erst allmählich und später als anderwärts aus der Fülle der Naturwesen, die gottheitlichen Namen trugen.

Die gebräuchlichsten appellativen Gottesnamen der Art sind: baʿal, ʾadon, melech, ṣur (phönizisch), mar (= Herr), ṣalm (= Bild, syrisch).

Auf anderer Fläche dagegen liegen Bezeichnungen der Gottheit mit šēm (= Name) und pnē (= Angesicht). Hier kann in der Tat von „Umschreibung" geredet werden, da die Erscheinungsform an die Stelle der hinter der Erscheinung stehenden Person selbst tritt. Wo die Gottheit gegenwärtig wird und tätig auftritt, da ist es ihr „Name" oder ihr „Gesicht", was in unmittelbare Berührung mit dem Menschen kommt. Die weitere Entwicklung gelangt dann dahin, daß die Erscheinungsform oder Besonderung der Gottheit sich zu einer neuen selbständigen Gottheit auswächst, so wenn aus פְּנֵי בַעַל (lies: pnē baʿal) die (phönizische) Göttin Tanit wird[1]) und eben diese Be-

[1]) „Baals Angesicht" ist also nicht nur Epitheton von Tanit geblieben. Vgl. Greßmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 128.

zeichnung erfährt; ein Vorgang, der natürlich nur außerhalb Israels möglich ist.

Nun wird pnē allgemein insbesondere mit dem Kult in Verbindung gebracht. Es ist von Haus aus an das Heiligtum geknüpft. Hier befand sich das Gottesbild, mit dem Gesicht dem Besucher zugekehrt: vor ihm, vor dem Gesicht der Gottheit also betete man, opferte man. So konnte es leicht geschehen, daß metonymisch das Gottesbild überhaupt, dann auch das ganze Heiligtum mit pnē bezeichnet wurden. Auch im Babylonisch-Assyrischen stehen Gottes Angesicht und Kultus in einer Art Wechselbeziehung. „Gottes Angesicht schauen" heißt hier soviel als „seinen Kultort aufsuchen".[1]) In einem Taanach-Brief kommt die Wendung vor: „wenn Gott sein Angesicht schauen läßt", d. h. wenn er auf das Gebet Antwort erteilt, Weisung durch ein Orakel gibt.

Nach diesem Blick auf die religionsgeschichtliche Umwelt gilt es um so mehr Israels Eigenart ins Auge fassen.

2.

Das Wort פנים meint nach seiner Grundbedeutung ganz allgemein „die Vorderseite", „die einem zugekehrte Seite" und daher an einem Menschen das an der Vorderseite, an der zugekehrten Seite vor allem hervortretende Stück, „das Antlitz, Gesicht". Daher der Gegensatz: אָחוֹר = Rückseite Jer. 7, 24; oder עֹרֶף = Nacken Jer. 2, 27; 18, 17; 32, 33. Von hier aus sind Wendungen zu verstehen, wie 2. Chron. 6, 42; Ps. 132, 10 אַל־תָּשֵׁב פני משיחך (= wende nicht zurück, weise nicht ab das Gesicht deines Gesalbten, oder den Gesalbten, der sich dir zukehrt) und Ps. 84, 10 הַבֵּט פ" מ" (= schau an das Gesicht d. G.).

---

[1]) amāru pān ili ist ein kultisch-technischer Ausdruck.

Von der sinnenfälligen Bedeutung „Gesicht" her ergibt sich die übertragene, geistige Bedeutung: „Blick", „Anwesenheit", „persönliche Gegenwart".

Auch von der Gottheit wird in beiderlei Weise, sinnenfällig wie geistig, ein Antlitz ausgesagt. Das sinnenfällige Antlitz Gottes ist im Kultus zu Hause: ein Gottesbild, sei es ein natürliches (z. B. ein Fels, der Züge eines Menschenangesichts zu tragen schien[1]), oder ein künstlich hergestelltes, ein Idol, hat ein erkennbares Gesicht. Aber Gottes Antlitz bleibt nicht an den Kultus gebunden. Infolge davon überwiegen dann bald die geistigen Züge, und es wird nach menschlicher Analogie mit allem ausgestattet, was dem Menschengeist und seinem Spiegel, dem Menschenantlitz, eigen ist. Endlich wird, wie der Menschengeist unabhängig vom Menschenantlitz ist, analog auch Gottes Geist vom Antlitz Gottes unabhängig gestellt und dann mit „Antlitz Gottes" seine (rein) geistige Gegenwart, er selber, gemeint.

Demgemäß ist für Gottes Antlitz eine sinnlich-kultische, eine sinnlich-geistige und eine rein-geistige Auffassung vorhanden. Diese dreifache Auffassung ist im ganzen Alten Testament mannigfach bezeugt, ohne daß eine mechanische Abgrenzung oder gar eine strenge Periodisierung möglich wäre. —

Nahe verwandt und streckenweise synonym mit פנים werden אַף und עַיִן gebraucht. Zuerst אַף. Es bedeutet (häufig im Dual) „Nase", dann „Zorn" (namentlich von Gottes Zorn). Aber auch „Angesicht", besonders: „er fiel mit dem Angesicht zur Erde nieder". Doch nur ein einziges Mal wird לְאַפֵּי דָוִד anstatt des üblichen לִפְנֵי דָוִד gesetzt (1. Sam. 25, 23). Näher schon kommt עַיִן „Auge", das ganz wie פנים z. B. in עֵין כל־הארץ = „die (Vorderseite) Oberfläche der Erde" Ex. 10, 5. 15; Num. 22, 5. 11 gebraucht wird, aber auch von „Gottes Auge" vorkommt Ps. 11, 4; 33, 18. Namentlich die Verbindung

[1]) ראש מלקרת (Kopf Melqarts) hieß z. B. ein Vorgebirge in Sizilien; θεοῦ πρόσωπον (Strabo XVI 2, 15) ein ebensolches in Phönizien.

עין בעין „Auge in Auge“ (vom Menſchen und von Gott geſagt) entſpricht völlig der Verbindung פנים בפנים Num. 14, 14; Jeſ. 52, 8 (vgl. Jer. 32, 4). Auch der Ausdruck בעיני פ' Gen. 19, 14 u. ö. „in den Augen = nach dem Sinn, dem Urteil jemandes“ wird ganz wie לפני angewandt. Ebenſo noch in שׂים עין על = „das Auge auf jemand richten“ oder ihn „gnädig anſehen“ Gen. 44, 21; Jer. 39, 12; 40, 4, wo פנים mit עין vertauſcht werden könnte (dagegen שׂים פנים בְּ jemanden „zornig anſehen“). Ganz anders dagegen wird נשׂא in Verbindung mit עין („ſeine Augen aufheben“ = „hinſchauen“ Gen. 18, 2 u. ö.) und mit פנים („jemands Partei ergreifen“) gebraucht. Vor allem aber werden אף und עין mit Bezug auf Gott nie kultiſch gebraucht, ſo daß in der Hauptſache פני י" ein ganz ſelbſtändiges Gebiet des Sprachgebrauchs bildet.

3.

Vom kultiſchen Geſichtspunkt aus ſind eine ganze Reihe von Verbindungen gemeint, die mit dem „Antlitz Gottes“ zuſammengeſetzt ſind. Vor allem ראה (את־)פני י", profan gebraucht, z. B. 2. Sam. 3, 13 (von David), Eſth. 1, 14 (vom König), häufig aber auch von Gottes Geſicht: ראה את־פ" Ex. 23, 15. 17 [hier iſt anerkanntermaßen אל in את zu verändern]; 34, 23. 24; Deut. 16, 16; 31, 11; 1. Sam. 1, 22; Jeſ. 1, 12; Pſ. 42, 3. An allen dieſen Stellen ſteht jetzt das Nifal נִרְאָה, weil man ſpäter ſich ſcheute zu ſagen, daß jemand „Gott geſehen“ habe.

Überhaupt iſt der Ausdruck auf kultiſchem Gebiet beibehalten, wenngleich ſein urſprünglicher Sinn, der auf ein leibliches Schauen zielte, bei der Bildloſigkeit des offiziellen israelitiſchen Tempeldienſtes ſich längſt in den Sinn des geiſtigen Schauens gewandelt hatte. Auch unabhängig vom Kultus kommt er daher vor, ſo Hiob 33, 26: „Gott läßt die Frommen ſein Geſicht mit

Jauchzen schauen." Dies noch bestimmter, wo von חזה פ" י" die Rede ist, wie Ps. 11, 7; 17, 15.

Dasselbe, was hier von ראה und חזה gesagt ist, gilt von den verwandten Wendungen קִדֵּם פ" י" בְּ Ps. 95, 2 („laßt uns dem Gesicht Gottes begegnen", nämlich mit Danken) und בֹּא לפ' בְּ Ps. 100, 2 („kommt zum Gesicht Gottes", mit Jubel). Ganz deutlich ist in dieser Hinsicht auch בִּקֵּשׁ פ" י". Es wird häufig profan gebraucht, so Spr. 7, 15 („dein Gesicht" = die Begegnung mit dir, parallel: לקראתיך, „zu suchen"), 29, 26 („viele suchen das Gesicht des Fürsten"), 2. Chron. 9, 23 (vom König Salomo); öfter aber noch kultisch und übertragen = geistig: so 2. Sam. 21, 1 (2. Chron. 7, 14); Hos. 5, 15; 1. Chron. 16, 11 [„Suchet Jahwe . . . suchet beständig sein Gesicht"; ebenso par. Ps. 105, 4]; Ps. 24, 6; 27, 8 (zweimal). Weiter findet sich häufig חִלָּה פ" י" ursprünglich wohl Jahwes Gesicht „streicheln", d. h. seinen Groll besänftigen, ihn um Erbarmen anflehen: so Ex. 32, 11; 1. Sam. 13, 12; 1. Kön. 13, 6; 2. Kön. 13, 4; Jer. 26, 19; Sach. 7, 8; 8, 21. 22; Mal. 1, 9; Ps. 119, 58; Dan. 9, 13; 2. Chron. 33, 12.

Rein kultisch ist die einmalige Wendung שֵׁרֵת אֵת־פ" י" 1. Sam. 2, 18 — sonst statt von Gott vom Priester (1. Sam. 2, 11; 3, 1), vom König (Esth. 1, 10) mit פני; viel häufiger aber ohne פני vom kultischen Dienst Deut. 10, 8; 17, 12; 21, 5; Hes. 40, 46; 43, 19 u. ö.

Eigenartig ist die Wendung יֵשְׁבוּ יְשָׁרִים אֶת־פָּנֶיךָ Ps. 140, 14 „die Aufrichtigen werden vor deinem Antlitz (unter deinen Augen) wohnen." Hier ist, wenn auch der Ausdruck von Haus aus lokal-kultisch, mit Bezug auf den Priester gemeint gewesen sein mag, פני י" wohl in erweitert-kultischem Sinne, nämlich vom ganzen Lande (Palästina, dem בית י") zu verstehen: so fordert es der Zusammenhang V. 12, so auch häufige Parallelen wie 1. Kön. 9, 7: „ich rotte Israel aus von dem Lande (מעל פני האדמה), das ich ihnen gegeben habe" u. ä.

4.

Nicht minder deutlich ist der Entwicklungsgang des Ausdrucks לִפְנֵי יי vom kultischen zum geistigen Gebiet. Rein kultisch ist der Sinn bei seiner Verbindung mit opfern, schlachten (Lev. 1, 5. 11; 3, 1), beten, seine Seele ausgießen, knien (1. Sam. 1, 12. 15. 19), Wasser ausgießen (1. Sam. 7, 6), Opfermahlzeit halten (Deut. 14, 26), ausgesetzt daliegen (von Hingerichteten 2. Sam. 21, 9). Eben so klar ist der kultische Sinn in Wendungen wie לָקַח (Lev. 16, 12; Num. 20, 9), הוֹצִיא (Num. 17, 24), הוֹסִיף (1. Sam. 21, 7), נִכְבַּע (1. Kön. 21, 29; 2. Chron. 33, 12), die mit מְלֹא יי zusammengesetzt sind. Aus dem Kultus abgeleitet sind solche Verbindungen wie: ein Fasten ausrufen Jer. 36, 9 usw., sich freuen (Lev. 23, 40), einen Bund schließen (1. Sam. 23, 18; Num. 18, 19), Segenspenden (Gen. 27, 7), in memoriam (Ex. 28, 29. ib. 12), ausgehen von (Lev. 9, 24; Num. 17, 11), aber auch „ausgerottet werden" (נִכְרַת Lev. 22, 3; 1. Kön. 8, 25; Jes. 48, 19), ja selbst verzagen (Ps. 97, 5), beben (Ps. 114, 7), sich fürchten (Koh. 8, 13), verflucht (Jos. 6, 26; 1. Sam. 26, 19), immer mit לִפְנֵי יי zusammen. Alles dies ist von Haus aus im Kultus selbst geschehen und erst später von ihm losgelöst, an Jahwes geistige Gegenwart geknüpft worden.

Auch hier ist der lokal-kultische Gebrauch zunächst zu einem erweitert-kultischen geworden. So in den Wendungen יצא מלפני יי Gen. 4, 16, ברח מ" יי Jon. 1, 3. 10, wo unter „Antlitz Jahwes" wieder dessen Kultstätte, d. i. das ganze Land (Palästina) verstanden sein will. Deutlich ist dies auch der Sinn 1. Sam. 26, 20: „nicht falle mein Blut zur Erde nieder מִנֶּגֶד פני יי fern vom Gesichte Jahwes" (= außerhalb seines Landes), oder Gen. 4, 14: „Kain wandte sich von Jahwes Angesicht weg".

Die geistige Beziehung von פני יי schließt sich ganz dem allgemeinen Sprachgebrauch an, wo לִפְנֵי פ" = im Sinn, im Urteil jemandes ist. Daher ist Nimrod ein gewaltiger Jäger

לִפְנֵי יהוה Gen. 10, 9; die Erde iſt verderbt לִפְנֵי יהוה Gen. 6, 11; man lebt לִפְנֵי יהוה Gen. 17, 18; Hoſ. 6, 2; man wandelt (vom frommen oder ſittlichen Wandel) לִפְנֵי יהוה 1. Kön. 9, 4 (הִתְהַלֵּךְ im Qal, ſonſt Hitp. nämlich): Gen. 17, 1; 24, 40; 48, 15; 2. Kön. 20, 3; Jeſ. 38, 3; Pſ. 56, 14; 116, 9 [einige Male ſteht dafür אֶת יהוה Gen. 5, 22. 24; 6, 9]. In der letzten Wendung iſt die denkbar höchſte Stufe, die religiös-ſittliche Gemeinſchaft mit Gott gekennzeichnet.

Das Gegenteil iſt durch מִפְּנֵי ausgedrückt. Hiob geht von Jahwes Geſicht weg, Hiob 2, 7. Adam verſteckt ſich vor Gottes Geſicht, Gen. 3, 9. Anthropomorph, aber vergeiſtigt!

5.

Neben der kultiſchen beſteht eine anthropomorphiſche Ausdrucksweiſe, die wie an andere körperliche Gliedmaßen Gottes, ſo auch an ſein Antlitz anknüpft und von ihm Ausſagen tut, die genau ebenſo von jedem Menſchen gelten würden. So zunächſt die bekannte Wendung פָּנִים אֶל פָּנִים Gen. 32, 31; Ex. 33, 11; Deut. 34, 10; Richt. 6, 22; Heſ. 20, 35; ſelten פֶּה אֶל פֶּה Deut. 5, 4: „von Angeſicht zu Angeſicht“ redet Gott mit Moſe, mit Israel. Andere Wendungen, laut denen Gott mit ſeinem Angeſicht handelt, wie der Menſch mit dem ſeinen, ſind נָתַן פָּנָיו בְּ: „ich will mein Geſicht (im Zorn) gegen die Seele des und des Menſchen richten“ (Lev. 17, 10; 20, 3. 6; 26, 17; Heſ. 14, 8; 15, 7 — ebenſo auf Menſchen angewandt Gen. 30, 40; Dan. 9, 3; 10, 15; vgl. in den Amarna-Briefen nadānu pāna ana). Ferner: שׂוּם פָּנָיו בְּ ebenſo von Gott „ſein Geſicht (im Zorn) richten auf . . .“ (Lev. 20, 5; Jer. 21, 10; 44, 11; Heſ. 15, 7 uſw., ebenſo von Menſchen mit אֶל oder לְ des Objekts = ſeinen Blick wohin richten, beabſichtigen Gen. 31, 21; Jer. 21, 10; 42, 15. 17; 44, 11 u. ö.). Ähnlichen Sinn hat die Verbindung וַהַסְבֹּתִי פְּנֵי מֵהֶם Heſ. 7, 22: „ich will mein Geſicht von ihnen wegwenden“ und das entſprechende הֵסִיר פֶּה מִן 2. Chron. 30, 9

(„Gott wird sein Gesicht nicht von euch kehren") oder die häufige Variation וַיִּסְרֵם מֵעַל פָּנָיו („Gott verwarf Israel, so daß es außerhalb seines Gesichtskreises fiel." 2. Kön. 17, 18. 23; 23, 27 bis; 24, 3; Jer. 32, 31). Häufiger noch ist das synonyme הִשְׁלִיכָם מֵעַל פָּנָיו 1. Kön. 9, 7; 2. Kön. 13, 20; 17, 20; 24, 20; Jer. 7, 15; 52, 3; Ps. 51, 13; 2. Chron. 7, 20. Am allergeläufigsten endlich die Wendung הִסְתִּירְתִּי פָנַי מֵהֶם Deut. 31, 17. 18; 32, 20; Jes. 8, 17; 54, 8; 59, 2; 64, 6; Jer. 33, 5; Hes. 39, 23. 24. 29; Mich. 3, 4; Ps. 10, 11; 13, 2; 22, 25; 27, 9; 30, 8; 51, 11 („vor den Sünden"); 69, 18; 88, 15; 102, 3; 104, 29; 143, 7; Hiob 13, 24; 34, 29.

Neben diesen Wendungen, die Gottes Gesicht eine feindselige Ausdrucksweise und Haltung zuschreiben, gibt es doch auch einige, die den gegenteiligen Sinn haben, nämlich die beiden Verbindungen, die aus dem aaronitischen Segen geläufig sind:[1] הֵאִיר und נשׂא (Num. 6, 25. 26). Zunächst: „Jahwe lasse sein Gesicht zu dir hin (אֵלֶיךָ) leuchten." Ähnlich auch sonst: Ps. 31, 17 (mit עַל); 67, 2 (mit אֶת); 119, 35 (mit בְּ), auf Jahwes Verehrer zielend; Dan. 9, 17 mit עַל („über dein verwüstetes Heiligtum"). Aber auch ohne Objekt, indem ein solches aus dem Zusammenhang zu ergänzen bleibt, so Ps. 80, 4. 8. 20: „stell uns wieder her, laß dein Gesicht leuchten, so ist uns geholfen." Sicherlich hat „das Licht des Gesichts Jahwes" seinen Ursprung in der Vorstellung vom Kabōd Jahwes: die Offenbarungsherrlichkeit Jahwes manifestiert sich, sowie er als Person gefaßt wird,[2] in seinem Antlitz.[3] Wenn Jahwes Kabōd letztlich in der

[1] Anderweite oppositionelle Ausdrücke, die z. B. Greßmann a. a. O. S. 127 anführt, nämlich שָׂטָה oder שׂים עין על oder סנה, entsprechen an sich nicht ganz und fallen jedenfalls außerhalb des Rahmens unseres Themas.

[2] Wilhelm Caspari (Wortsippe כבד S. 132 f.) drückt sich so aus, daß der Bedeutung von בְּ, wonach Gott in ihm auftrete, etwa פָּנִים am nächsten komme, nur daß dieses nicht Aktion der Person in sich schließe.

[3] Daher: „das Licht deines Angesichts half ihnen" Ps. 44, 4; „im Licht deines Angesichts wandeln sie" Ps. 89, 15; „in das Licht seines Angesichts

Sonne und im Sonnenlicht zu Hause ist, so ist klar, daß sich alle hierher gehörenden Wendungen, zumal auch Num. 6, 25. 26, aus Erscheinungen an der Sonne verstehen lassen, ja auf solche zurückzuführen sind. Irgendwie und irgendwann einmal sind sie also mythologisch orientiert gewesen. Dann aber ist es geradezu auffällig, wie Greßmann, der sonst doch die mythologischen Gefilde liebt und auf die hier gemachten Entdeckungen besonders stolz ist, einen so willkommenen Fund sich entgehen ließ und nur darüber zu klagen weiß: warum das Angesicht gerade leuchten müsse, sei unerklärlich. Nein, die Sache ist unendlich einfach, wenn man auf ihren letzten Grund zurückgeht. Das Angesicht Jahwes, das er leuchten macht, ist nichts anderes als die Sonne, die am Himmel leuchtet, aber je nachdem auch unter Wolken und Nebeln versteckt, also dunkel sein kann. Das Angesicht Jahwes, das er erhebt, ist nichts anderes als die Sonne, die sich am Himmel in die Höhe hebt: vom Horizont, wo sie aufgeht, bis zu ihrem Mittagspunkt; je mehr sie sich erhebt, um so größer ist ihre Kraft und Wirkung, der von ihr ausgehende Segen. Die mythologische Auffassung, die Jahwes Angesicht, Kabōd und was sonst damit zusammenhängt, an der Sonne orientiert, erklärt schlechthin alles,[1]) ohne daß es an dieser Stelle einer Ausführung

---

stellt Gott unsere verborgenen Sünden" Ps. 90, 8. Überall hier schimmert die genuine Vorstellung von Jahwes Kabōd hindurch. Nicht kultisch, sondern mythologisch (s. den Text) ist zuerst „das Licht im Gesicht Jahwes" orientiert gewesen. Aber dieser Ausgangspunkt scheint vergessen, wo wenigstens ebenso nahe die anthropomorphischen Analogien liegen. Immerhin, erst dieser Ausgangspunkt macht es ganz verständlich, wie hier ein neuer Gottesname werden konnte. Daß כָּבוֹד einen Gottesnamen vorstellt, läßt sich nämlich zwar im Alten Testament nur an zwei Stellen (Jes. 11, 10; Ps. 149, 5, vgl. unsere Darlegungen in Expository Times März bis Dez. 1903) mit Sicherheit belegen. Im Jüdisch-Aramäischen dagegen kommt diese Bezeichnung häufiger vor. Näheres Exp. Tim. a. a. O.

[1]) Von hier aus begreift man auch, warum Nase und Auge Gottes in kultischen Zusammenhängen keine Stätte haben (S. 47 f.): der Sonne hat man wohl ein Gesicht, nicht aber Nase und Auge zugeschrieben, während der

der Einzelheiten bedürfte. Im mythologischen Dunkel haben beide, die kultische wie die anthropomorphe Vorstellung von Gottes Angesicht ihren Ursprung: daher auch müssen sich beide so mannigfach berühren.[1])

Damit ist freilich nicht gesagt, ein Israelit, geschweige die Urheber der Formeln Num. 6, 25. 26 wären sich je dessen bewußt gewesen, daß sie Jahwe unter dem Bilde der Sonne schauten (vgl. Ps. 84, 12, eine durchaus singuläre Wendung), noch viel weniger, daß sie Jahwe der Sonne gleichgestellt hätten, wenn sie

---

Mond dem Augenschein gemäß beides zeigt. — Nicht gehört hierher, was Ex. 34, 29. 35 erzählt, daß Moses Gesicht leuchtete, so oft er sich mit Gott unterredet hatte: nicht die Sonne, wohl aber der übersinnliche Kabōd Jahwes hatte die Eigenschaft, sich auf einem menschlichen Antlitz, das ihn geschaut, widerzuspiegeln, wenn anders die synagogale Auffassung von קרן zu Recht besteht, was mit Recht seit Hieronymus bezweifelt worden ist.

[1]) Daß Vollers (Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffs, im „Archiv für Religionswissenschaft" 1906, S. 176—192) schon die Wurzel כבד in Beziehung zur Sonnenscheibe zu bringen sucht und in כָּבוֹד die Sonnenscheibe selbst erkennt, daß כבד gemäß Jes. 30, 27 und der Übersetzung mit δόξα den Sinn „hell sein" annehmen muß u. ä., hätte hier einen neuen Stützpunkt, obwohl damit natürlich noch nichts über die weittragende Hauptfrage entschieden ist. Zur Sache vgl. Caspari a. a. O. S. 69 u. ö. Auch daß die Sonne gleich den übrigen Planeten der Alten mit edlen Metallen in Zusammenhang stand (vgl. meine „Reichgottesspuren" in den Beitr. zur Förd. christl. Theol. 1906, S. 95), will in diesem Zusammenhang wohl beachtet sein, da Gold und Sonne, Kabōd und Gott damit auf gleicher Fläche zu liegen kommen. Daß Caspari S. 87 ff. von der konkreten altisraelitischen Herrlichkeit Gottes die synagogale Ausstattung der Gottesgestalt mit Licht und Glanz fernhalten möchte, ist sachlich begründet. „Ein wahrnehmbares, bewegliches Raumphänomen" (101), „ein Himmelsphänomen" (103), „einen unwiderstehlichen Druck auszuüben geeignet" (104), ein meteorologisches Phänomen, das als Theophanie gewürdigt ward (genauer Gewitter), das zum Auftreten Gottes in der Öffentlichkeit überhaupt, und zwar zu einem auf Massenwirkung berechneten (152) wurde, das erkennt Caspari im Kabōd und sucht dies in umfänglicher und gründlicher Beweisführung (S. 74—129) zu erhärten: er will seinerseits von einem Zusammenhang mit der Sonne nichts wissen. Was er daher S. 94 gegen Charlier und seine These von Beziehungen zur Lichtreligion einwendet, z. B. daß das „Leuchten des Angesichts Jahwes" nichts als „eine hübsche Metapher aus dem menschlichen Verkehr" und „von Gott als Gefühlszustand ohne optische Beigaben ausgesagt" werde, das verrät einen andern Standort.

von ihm in der bezeichneten Weise sprachen.[1]) Im Gegenteil, alles spricht dafür, daß man, kraft der energisch erfaßten *persönlichen* Vorstellung von der Gottheit, mit Bewußtsein der Überzeugung lebte, daß das Licht im Gesicht Jahwes von den Eindrücken des *Menschen*angesichts abstrahiert sei. Immerhin kann dies erst in verhältnismäßig später Zeit der Fall gewesen zu sein, so daß man mit Sicherheit sagen kann, die anthropomorphe Fassung sei die reflektierte, künstliche. Eine *psychologische* Verbindungslinie zwischen Gesicht und Licht ist erst *hinterher* zur Erklärung der mancherlei Wirkungen des göttlichen Gesichts angezogen werden, von Haus aus hat sie keinerlei Existenzberechtigung.

Dies ist zu beachten, wenn auch über Menschen und ihre Gesichter die verschiedensten Aussagen getan werden. Diese gehen nicht auf die Analogie mit der Gottheit zurück, sondern der Menschen wie Gottes Angesicht wurden gleicherweise an der Sonne orientiert. Demgemäß ist zu verstehen, wenn es heißt: „Die Weisheit erleuchtet (= macht hell) eines Menschen Gesicht" Koh. 8, 1, was nach dem folgenden Satz „und sein trotziger Gesichtsausdruck (עז פנים) wird ins Gegenteil verkehrt" soviel bedeutet als: „Weisheit verleiht einem Menschen ein fröhliches, heiteres Aussehen". Ähnlich heißt es Sir. 25, 19 vom Menschen, daß er sein Gesicht leuchten lasse, in dem Sinn, daß er heiter aussehe. Deutlich ist auch Sir. 7, 24, wo dem Vater im Blick auf seine Töchter gesagt wird: אל־תאיר אליהם פנים „zeige ihnen kein fröhliches[2]) Gesicht", sondern ein ernstes, um nicht zu sagen: düsteres, strenges. Aber auch Spr. 16, 15 באור־פני־מלך und

[1]) Es genügt daher zur Diskreditierung der anfänglichen solaren Vorstellung Jahwes nicht, wenn man darauf hinweist, daß Ex. 16, 7. 10 als Erzählung eines gewöhnlichen Sonnenaufgangs unverständlich sei. Den vorliegenden Text in diesem Sinn zu interpretieren, ist allerdings schlechthin ausgeschlossen.

[2]) Nicht: freundliches, was dem Gegensatz nicht entspricht und zur Sache selbst nicht paßt.

Hiob 29, 24 אור פנים ist klar, daß es beide Male sich um ein fröhliches Gesicht handelt, wo von Licht im Gesicht die Rede ist, von einem Licht, das Leben enthält und bringt.

Hiernach versteht man, daß Jahwe seinen Verehrern ein fröhliches, freudevolles Gesicht zukehrt, wenn er es ihnen „leuchten läßt". Er beschert ihnen Freude, gleichwie die Sonne, wenn sie hell und klar scheint, Freude macht, Menschenherzen fröhlich stimmt. Freude wird von Jahwe ausgeteilt, so oft Num. 6, 25 über sie ausgesprochen wird.

Etwas anders ist der Sinn des folgenden Verses 6, 26: „es erhebe Jahwe sein Angesicht zu dir hin" (יִשָּׂא פָנָיו אֵלֶיךָ). Dies meint in prägnantem Sinn soviel als: „er möge liebreich, freundlich auf dich hin blicken". So wird auch im Assyrischen das entsprechende našū ēnā gebraucht.[1]) Noch deutlicher und überzeugender fast ergibt sich dieser Sinn aus dem Gegensatz: לֹא אַפִּיל פָּנַי בָּכֶם „nicht will ich mein Gesicht in der Richtung auf euch hin senken" Jer. 3, 12 d. h. euch zürnen. Man muß aber auch hier zum vollen, klaren Verständnis auf die Sonne blicken, die, wenn sie von ihrem zu Mittag erreichten Höhepunkt wieder abwärts steigt, die Nacht mit Finsternis, Grauen, Schrecken und allem Unheil wie Unheimlichen näherbringt. Erst spätere Reflexion ist es, die menschliche Analogie zu Hilfe nimmt, so daß man dann von anthropomorphen Vorstellungen reden darf. Diese sind aber nichts weniger als Ausgangspunkt. Es wird nämlich vom Menschen ausgesagt, daß er „sein Angesicht erhebt", d. h. freundlich dreinschaut, im Bewußtsein seiner Unschuld mit wohlwollendem, gütigem Blick einhergeht, so Gen. 4, 7; Hiob 11, 15. Und umgekehrt: „das Gesicht fällt" = „es sieht unfreundlich aus" Gen. 4, 5. 6. Daneben findet sich auch wohl noch die Wendung: „das Gesicht zu (אֶל) jemandem emporheben", nämlich freundlich, in guter Meinung, in Hoffnung und Vertrauen auf jemanden,

[1]) Vgl. Delitzsch, Babel und Bibel, S. 60.

ſo 2. Sam. 2, 22 (Blick auf einen Menſchen); Hiob 22, 26 (Blick auf Gott).[1]) Immer aber iſt zurückzugreifen auf die Sonnenlaufbahn, die je nachdem aufwärts oder abwärts führt, wenn auch namentlich bis zu der an letzter Stelle genannten Wendung der Weg ein ziemlich weiter iſt.

Beſonders aber bleibt dies zu beachten, daß nicht etwa „fröhlich", „heiter" ſtatt „freundlich", „gütig" eingeſetzt werden darf, ebenſowenig wie vorhin (für הֵאִיר ſ. o.) umgekehrt. Das geſchieht häufig und iſt ja auch begreiflich genug. Denn im tiefſten Grunde ſcheint es und iſt auch in der Tat rein willkürlich, die leuchtende (nicht verhüllte) Sonne zum Symbol der Fröhlichkeit, die (vom Horizont zur Mittagshöhe) ſich erhebende Sonne zum Symbol der Freundlichkeit zu machen. Allein der Sprachgebrauch meint es doch wohl ſo, wenngleich nicht in Abrede geſtellt werden kann, daß beide Sphären ſich berühren und eine ſtrenge Trennung ſchwerlich durchzuführen war. Beſonders deutlich aber tritt die Vorausſetzung hervor, daß nur, wer ein gutes Gewiſſen hat, Wohlwollen hegen, Güte erweiſen kann, daß dagegen ein ſchlechtes Gewiſſen zum Übelwollen, zu böſer Rede und Tat prädisponiert. Jedenfalls, das Geſicht „leuchten laſſen" (in Fröhlichkeit) und das Geſicht „erheben" (in Freundlichkeit): beides muß, ſo nahe verwandt es miteinander ſein mag und ſo oft es in demſelben Individuum beiſammen ſein mag, begrifflich genauſtens auseinandergehalten werden.

Nur ein einzig Mal finden ſich beide Verbindungen kombiniert, wo dann auch folgerichtig beiderlei Sinn auf einmal gegeben ſein muß, nämlich Pſ. 4, 7, wo es heißt: „erhebe über (עָלֵינוּ) uns, Jahwe, das Licht deines Angeſichts" (Num. 6, 25 und 26 kombiniert). Die Meinung des Betenden iſt, daß Jahwe ihn freundlich und fröhlich zugleich anſchauen möge. —

Wenn Gott ſein Geſicht „hell macht", ſo zeigt er es und verbirgt es nicht: er iſt dann gnädig und nicht ungnädig. Wenn

[1]) 2. Kön. 9, 32 gehört nicht hierher.

Gott sein Gesicht „erhebt", so zeigt er es und verbirgt es nicht: er ist dann gnädig und nicht ungnädig. Die gleiche Gedankenreihe also liegt beiden Wortverbindungen zugrunde, nur differenziert sie sich in zweifacher Art. Aber die Gleichheit der Vorstellungsweise nur macht es erklärlich, warum beide Wortverbindungen so leicht durcheinandergeworfen werden. Beide bilden je eine eigentümliche Nüancierung des Sehens Gottes oder (laut späterer und höherer Idee) des Gesehenwerdens seitens Gottes.

Von hier aus gewinnt der Ausdruck „Gott sehen" oder „von Gott gesehen werden" eine ganz bestimmte Färbung. Er erscheint gleichsam hineingetaucht in die Farben jener beiden Wendungen oder der einen von ihnen. Wenn laut Gen. 33, 10 Jakob Esau auffordert, die ihm gebotene Gabe anzunehmen: „weil ich dein Gesicht sah, כִּרְאֹת פְּנֵי אֱלֹהִים", so liegt darin weder eine plumpe oder quasi-blasphemische Schmeichelei, noch der Ausdruck der Furcht, die etwa Jakob empfand, als es sich für ihn darum handelte, vor Esau hinzutreten. Sondern dies will Jakob zum Ausdruck gebracht haben: wenn jemand Gott sieht, sehen kann, weil Gott sich sehen läßt, so muß Gott fröhlich-freundlich aussehen und fröhlich-freundlich sein. Dies ist unumgängliche Voraussetzung, eine für die israelitische Religion (recht verstanden) charakteristische Voraussetzung. Schaut Gott nicht fröhlich-freundlich aus, so läßt er eben sein Gesicht überhaupt nicht sehen. Kann man es aber sehen, dann ist es ein fröhlich-freundliches Gesicht.[1]) Jakob, der vom Sehen des Gesichts Gottes redet, meint sein fröhlich-freundliches Gesicht: das klingt aus seinen Worten als selbstverständlich heraus. Auch diese Vorstellungsweise ist im letzten

[1]) Dies steht allerdings in scheinbarem Widerspruch zu den S. 51 f. genannten negativen Wendungen: denn das Angesicht Gottes, welches zürnt, aus dessen Bereich der Mensch verjagt wird, ist keineswegs als für diesen unsichtbar gedacht. Allein wir haben es bei dem „Sehen Gottes" gegenüber jenen Wendungen mit einer überragenden Höhenlage der Religion zu tun.

Grunde mythologisch-kultisch orientiert. Der Tatbestand: ließ der Gott sich überhaupt sehen, durfte man vor ihm erscheinen, durfte man vor ihm erscheinen, dann war er fröhlich gestimmt und freundlich gesinnt; andernfalls bekam man ihn eben überhaupt nicht zu sehen — dieser Tatbestand ist erst später und reflektierenderweise auf menschliche Analogien, auf Erfahrungen mit erbetenen und erlangten, mit erbetenen und abgeschlagenen Audienzen gestützt worden.

6.

Mit dem allen sind nun auch die Prämissen gegeben, die eine Objektivierung, um nicht zu sagen: Hypostasierung des Angesichts Gottes verständlich erscheinen lassen. Daß diese in Israels Religion vorliegt, ist deutlich; daß sie in letzter Linie aus der Mythologie (von der Sonnengottheit her) und dann abgeleiteterweise zugleich vom kultischen und vom anthropomorphischen Gebiet aus zu verstehen ist, darf als erwiesen gelten. Auf diesem Hintergrund allein ist die prinzipiell bedeutsame Ausführung Ex. 33, 12—23, sozusagen der locus classicus für die Auffassung vom „Angesicht Gottes", verständlich und wirksam.

Mose richtet in dieser Stelle an Gott die Bitte, er möge jemanden (mit ihm und dem Volke auf dem Wege nach Kanaan) mitsenden. Das hat Gott also bisher nicht getan noch zu tun versprochen (23, 20 f. ist hier nicht vorausgesetzt). Daß Gott mitgehen werde, gilt als ausgeschlossen.[1]) Daher ver-

[1]) Schwerlich haben Marti (Gesch. d. isr. Religion, S. 78) u. a. recht mit der Annahme, Mose sei „in Unruhe" gewesen, weil Jahwe auf dem Sinai bleiben und Israel allein nach Palästina habe ziehen lassen wollen. Vielmehr wird es der Gesamteindruck der am Sinai geoffenbarten Erhabenheit (Heiligkeit) Jahwes gewesen sein, der Mose zu seiner Bitte veranlaßte, weil einmal ihm selbst und dem Volk Jahwes Nähe beängstigend war (Ex. 20, 18—21), weil ferner die Meinung von einem Mitgehen im Widerspruch mit der Idee der (ihrem Wesen nach außerordentlichen) Selbstoffenbarung zu stehen schien.

spricht er vielmehr: „Mein Angesicht soll mitgehen,[1]) und so will ich dich ans Ziel bringen.“ [Diese Ausdrucksweise erschien schon früh, nämlich Sam, so verdächtig, daß er sie umänderte in: „Wandle vor mir“, was aber nicht in den Zusammenhang paßt.] Mose erklärt sich einverstanden und gibt seiner Erwiderung diese Fassung: (15) „Würde dein Angesicht nicht mitgehn, so laß uns lieber nicht weiterziehen. Woran sonst soll man erkennen, daß ich und dein Volk vor dir Gnade gefunden haben, als daran, daß du mit uns gehst und auf diese Weise ich samt deinem Volke vor allen Völkern auf Erden ausgezeichnet werden?“ [Hier liegt ein starker Widerspruch mit dem Vorangegangenen vor, wonach Gott nicht mitgeht. Der Widerspruch wird im Folgenden beibehalten, denn es heißt:] Darauf sprach Mose zu Jahwe: (17) „Auch diesen Wunsch will ich dir erfüllen, denn du hast . . .“ Mose sagte weiter: „Laß mich deine Herrlichkeit schauen.“ Gott antwortete ihm: (19) „Alle meine Schöne (טוּבִי, Synonym für „Herrlichkeit“) will ich an dir vorübergehen lassen (nicht: dich sehen lassen) und den Namen Jahwe vor dir ausrufen und will gnädig sein . . . aber (20) mein Angesicht kannst du nicht schauen. Denn niemand, der mein Angesicht schaut, wird am Leben bleiben.“ . . . Jahwe sagte: (22) „Wenn meine Herrlichkeit vorübergeht, dann will ich . . . meine Hand über dich decken, bis ich vorübergegangen bin. (23) Darauf will ich meine Hand wegnehmen, und du kannst meine Rückseite sehen, aber mein Gesicht (= Vorderseite) ist unsichtbar.“

Für den ganzen Abschnitt ergibt sich bei näherer Prüfung folgendes:

---

[1]) Es handelt sich hier schwerlich um einen Fragesatz, sondern um eine Aussage, die eine direkte Antwort auf die Bitte in V. 12 enthält. Entsprechend nimmt auch V. 15 den Satz als Aussage, nicht als Frage, die einer Antwort bedurft hätte. Die Voranstellung von פָּנַי erklärt sich zur Genüge aus dem Zusammenhang.

1. Jahwes Name, Jahwes Angesicht, Jahwes Herrlichkeit: dies drei wird bestimmt auseinandergehalten und von Jahwe unterschieden. Nur „Herrlichkeit" (כבוד) hat ein Synonym an „Schöne" (טוּב).

2. Insbesondere ist es nicht dasselbe, ob Jahwe mit Israel zieht oder Jahwes Angesicht. Mose erwartet nicht, daß Jahwe mitkommt, wohl aber, daß er jemanden mitsendet (V. 12), daß (etwa) sein Angesicht Israel begleitet (14. 15).

3. Im schroffen Widerspruch mit dieser Vorstellung steht die andere, daß, wie derselbe Mose ausdrücklich anerkennt (indem Jahwes Angesicht da ist), Jahwe selber da ist (16).

4. Etwas anderes als Jahwes Angesicht und doch wieder dasselbe ist Jahwes Herrlichkeit. Mose bittet, Jahwes Herrlichkeit schauen zu dürfen, und seine Bitte wird ihm gewährt (V. 18. 19). Sogleich darauf aber versichert Jahwe, daß sein Angesicht nicht zu schauen ist (V. 20), und alsbald auch, daß seine Herrlichkeit (= Angesicht cf. V. 21. 23) nicht zu schauen ist, vielmehr nur seine Rückseite (V. 21—23).

5. Aus diesem ganzen Tatbestand folgt, daß der Text V. 12—23 nicht einheitlich sein kann.[1]) Ferner aber ist auch abgesehen davon die Textfolge gestört. Gleich V. 13 schiebt sich störend zwischen V. 12 und 14: denn V. 14 enthält deutlich die Antwort auf V. 12, während V. 13 eine andere Bitte Moses zum Ausdruck bringt, die, so wie sie jetzt lautet, im folgenden durchaus keine Berücksichtigung mehr findet. Sodann weist V. 17 auf eine Bitte Moses hin (sogar auf eine zweite: גַּם). Tatsächlich aber hat Mose im vorhergehenden keine Bitte ausgesprochen, eine solche steht erst in V. 18. Weiter folgt auf die Bitte V. 18 betr. כְּבוֹד eine Antwort in V. 19, die von טוּב redet, und

[1]) Wie verworren die Vorstellungen sind, die Ex. 33, 18 ff. bezeugt, das hat auch Caspari a. a. O. S. 121 unter seinen Gesichtspunkten treffend zum Ausdruck gebracht: von einem einheitlichen Text könne keine Rede sein. Eine ähnliche Andeutung macht Greßmann a. a. O. S. 128.

V. 20 eine ſolche, die von פנים ſpricht; dann wieder V. 22 redet eine göttliche Antwort von כָּבוֹד und noch einmal eine ſolche V. 23 von פנים. — Weiter fällt auf, daß der Anfang von V. 13: „wenn ich Gnade vor dir gefunden habe“ ſich mit dem folgenden: „damit ich Gnade vor dir finde“ ſtößt und erſt V. 17 zu leſen iſt: „du haſt Gnade gefunden“. Das letztere iſt zwar jetzt am Ende von V. 12 zu leſen, hängt aber hier in der Luft („du haſt geſagt“ uſw.), während es hinter V. 17, wo Jahwe das in der Tat ſagt (die Umſtellung der beiden Sätzchen iſt natürlich irrelevant), irgendwo und irgendwie am Platze iſt.

Auf Grund all dieſer Beobachtungen dürfte es nunmehr geboten ſein, einen Verſuch zu machen, und wohl auch möglich ſein, zu ſagen, wie die Erzählung urſprünglich gelautet haben mag. Natürlich ſind nur Vermutungen zu bieten, immerhin verhältnismäßig befriedigende. Was vom urſprünglichen Text dagegen verloren gegangen iſt, kann niemand wiederherſtellen, auch nicht vermutungsweiſe. Ebenſowenig den Anſchluß, den der Abſchnitt nach vorne hat, da die Beziehung auf 32, 34 und 33, 1. 2, ſo paſſend ſie ſonſt wäre, wegen des dort erwähnten „Engels“ unmöglich iſt.

Ex. 33, 12—23 dürfte in urſprünglicher Faſſung gelautet haben:

I. (12) Moſe ſprach zu Jahwe: „Du haſt mir den Befehl gegeben, dieſes Volk weiterzuführen. Aber du haſt mir keine Mitteilung darüber gemacht, wen du mir als Begleiter mitgeben willſt“ (zu ergänzen: ſage mir's alſo!) . . . (14) Antwort: „Mein **Angeſicht** ſoll mitgehen, und ſo will ich dich ans Ziel bringen.“ (15) Darauf Moſe: „Würde dein **Angeſicht** nicht mitgehn, ſo laß uns lieber nicht weiterziehn“ . . . .

II. [Gott ſprach] . . . . . (17b) Du haſt nämlich Gnade vor mir gefunden, und mit Namen kenne ich dich.“ [Moſe ſprach:] (12b) „Du haſt alſo geſagt, du

kenntest mich mit Namen, und ich hätte Gnade vor dir gefunden. (13) Habe ich nun wirklich vor dir Gnade gefunden, dann bitte, laß mich dein **Angesicht** sehen (laß dich von mir erkennen[1]), zum Beweis dafür, daß ich vor dir Gnade gefunden habe, und bedenke doch, daß diese Leute dein Volk sind! [(16) Woran sollte es sonst zu erkennen sein, daß ich und dein Volk vor dir Gnade gefunden haben, als daran, daß du mit uns gehst, und auf diese Weise ich samt deinem Volke vor allen Völkern auf Erden ausgezeichnet werde?[2])] (20) Darauf Jahwe: „Mein **Angesicht** kannst du nicht schauen. Denn niemand, der mein **Angesicht** schaut, wird am Leben bleiben... (23[b]) Dann wirst du meine Rückseite schauen, doch mein **Angesicht** läßt sich nicht schauen."

IIa. Mose bat . . .

[Die Bitte fehlt im vorliegenden Text, sie muß aber darauf hinausgelaufen sein, daß Mose יהוה כבוד zu sehen begehrte. Sie ist vor den Parallelen in V. 13. 18 verschwunden.]

(17[a]) Jahwe antwortete dem Mose: „Auch diese deine Bitte will ich dir erfüllen. (19) Alle meine **Schöne** will ich an dir vorübergehen lassen und will den Namen Jahwe vor dir ausrufen. Denn ich

---

[1]) Auch hier wird einer der beiden Sätze als Glosse zu tilgen sein, wahrscheinlich der zweite, der erst mit Rücksicht auf die Textänderung im vorigen eingeschoben worden ist in einer Zeit, als man sich dieser Änderung noch bewußt war: denn nach LXX hat ursprünglich פניך statt דרכיך dagestanden. Andere lasen אֶת־כְּבוֹדְךָ. Alles Beweise dafür, wie sehr man von Anfang an den Text, der dazu so stark herausforderte, zu harmonisieren gesucht hat.

[2]) V. 16 ist in seiner Gesamtheit als Glosse anzusehn, was schon der reflektierende und pleonastische Charakter des Satzgefüges erweist; vor allem befremdet die Wendung „daß du mit uns gehst", die im Tenor des Ganzen keinen Halt hat. Der Vers ist Erläuterung eines Lesers.

pflege Gnade zu erzeigen, wem ich will, und Erbarmen anzutun, wem ich will.

IIb. (18) Mose bat Jahwe: „Laß mich deine **Herrlichkeit** schauen!“ .... [Hier ist wieder etwas ausgefallen, was von V. 19. 20 verdrängt wurde, etwa des Inhalts, daß Jahwe die Bitte Moses zurückwies, doch weil Mose auf ihrer Erfüllung bestand, die Antwort gab:]

(21) Es gibt einen Platz ganz in meiner Nähe, da stell dich hin (auf den Felsen). (22) Sobald nun meine **Herrlichkeit** vorüberkommt, werde ich dich in die Felshöhlung schieben und meine Hand über dich halten, bis ich vorüber bin. (23) Wenn ich dann meine Hand wegnehme ..... [Das weitere ist zugunsten der Parallelen verdrängt worden.]

Ergebnis: Es hat sich ursprünglich um zwei Bitten Moses gehandelt, a) um einen Begleiter, das Angesicht Jahwes (I), b) um das Schauen dieses Begleiters (II). Parallel dem Bericht von der zweiten Bitte liefen zwei andere, die sich auf die Schöne (IIa) oder auf die Herrlichkeit (IIb) Jahwes richteten. I und II sind gut erhalten und stehen, ohne allzuviel Spuren von Überarbeitung zu zeigen, in leidlichem Zusammenhang, während die Parallelen (IIa und IIb) für sich stehen und nur trümmerhaft auf uns gekommen sind.

7.

Da wir an dieser Stelle weitere Folgerungen nicht zu ziehen haben, begnügen wir uns damit festzustellen, daß Jahwes Angesicht hier aufs schärfste von Jahwe unterschieden wird. Was in V. 16 für eine Identifizierung zu zeugen scheint, fällt als Glosse weg.[1]) Daß die Verselbständigung von Jahwes Angesicht

[1]) s. S. 63, Anm. 2. Noch weniger darf V. 14 für eine Identifikation Jahwes mit seinem Angesicht geltend gemacht werden, vgl. unsere Übersetzung des Verses S. 62.

einerseits auf das mythologisch-kultische Gebiet zurückweist, braucht nicht nochmals gesagt zu werden, sondern liegt zur Genüge deutlich schon in der Verbindung vom „Schauen des Angesichts Jahwes". Aber es handelt sich hier zugleich um eine der gewöhnlichen Auffassungsweise strikte entgegengesetzte Vorstellung. Während nämlich in der Regel die Möglichkeit, Jahwe zu schauen, selbstverständliche Voraussetzung ist, so daß beispielsweise ein Mose „von Angesicht zu Angesicht" (vgl. S. 51) mit Jahwe redet (Deut. 34, 10) und er sogar Jahwes Gestalt schaut (Num. 12, 8), lautet es hier gerade umgekehrt, daß niemand, auch Mose nicht, „Jahwes Angesicht" schauen kann, ohne dem Tode zu verfallen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, welche von beiden die ältere Vorstellungsweise ist, nämlich die gewöhnliche, die unbefangen Jahwes Angesicht schauen läßt. Erst Reflexion und Künstelei haben diese Möglichkeit verneint, und diese Verneinung ist im ganzen selten bezeugt. Auch der Abschnitt Ex. 33, 12 ff. bekundet diese Möglichkeit, ja erhebt sie zur Wirklichkeit, so V. 13—15. 19: während freilich andere Stellen das gerade Gegenteil besagen, so V. 20—23.

Nicht anders versteht sich ja auch in der altertümlichen Erzählung Gen. 32, 31 der Name פנואל, der von Jakob wieder anthropomorphisch, nämlich mit den Worten begründet wird: „ich habe Gott gesehen "פנים אל־ים", d. h. Gott selber in eigener Person. Anderwärts endlich wird Jahwes Angesicht in anthropomorphischer Weise gewissermaßen als Eigenschaft behandelt, genauer: als ein Teil seiner Person.. So wenn Deut. 4, 37 gesagt wird: „er hat dich mit seinem Angesicht (בפניו)[1] und mit seiner großen Kraft (הַגְּדוֹל בְּכֹחוֹ) aus Ägypten ausgeführt. Dergleichen ist doch Ausnahme und selten.

---

[1]) Die Übersetzung „in eigener Person" (z. B. Kautzsch) trifft nicht genau die Meinung des Textes.

8.

Es ist erst das Ergebnis einer langen mythologisch-kultisch-anthropomorphischen Entwicklung der Vorstellung von Jahwes Angesicht, daß „Jahwes Angesicht" geradezu für „Jahwe" steht.[1]) Und nur weil und wo „Jahwes Angesicht" metonymisch für Jahwe selber eintritt, kann es als Objekt wie als Subjekt in Beziehung auf Menschen rein geistig, ohne jede kultisch-anthropomorphische Anlehnung, auftreten. So ist die Rede von den „Fürchtern Gottes, die sein Angesicht fürchten" („Gottes Angesicht" also geradezu synonym für „Gott") Koh. 8, 12, vgl. Jes. 57, 16. Oder die Frage tritt auf: „Wohin soll ich gehen vor deinem Geist? wohin fliehen vor deinem Angesicht?" Ps. 139, 7, wo der Geist als das Inwendige, Unsichtbare, das Angesicht als seine äußerlich-sichtbare Ausprägung gemeint ist. — Nach dem allen nimmts dann auch nicht mehr wunder, wenn gelesen wird: „das Angesicht Jahwes richtet sich gegen die, die Böses tun" (בעשׂי רע) Ps. 34, 17. Parallel heißt es in V. 16: „die Augen Jahwes", womit erwiesen ist, daß es sich hier um keinen term. techn. mehr handelt, sondern aus „Gesicht Jahwes" eine abgegriffene Wendung geworden ist. Nicht anders Ps. 80, 17: „Vom Schelten deines Angesichts (מִגַּעֲרַת פָּנֶיךָ) kommen sie um." Und gar erst Jes. 26, 17: מִפָּנֶיךָ waren wir in großer Not, d. i. von dir (o Gott) aus, auf deine Veranlassung, sowie Klag. 4, 16: „Das Angesicht Jahwes hat sie zerstreut." Hier ist überall zwischen „Jahwes Angesicht" und „Jahwe" für das Bewußtsein überhaupt kein Unterschied mehr.

9.

Ganz eigenartig und besonders erwähnenswert ist endlich noch die Art, in der mit „Gottes Angesicht" ein bestimmter Engel in

[1]) Vgl. hierzu Marti, Geschichte der israelitischen Religion S. 78, der ausführt, daß Jahwes Angesicht „nicht eigentlich Jahwe selber, sondern seine Vertretung [besser wohl: seinen Vertreter] bei dem Volke" meine und erst später mit Jahwe vereinerleit werde.

Verbindung gebracht wird. Jeſ. 63, 9: „der Engel des Angeſichts Jahwes (half ihnen)“: ſo heißt der Engel, der in beſonderer Beziehung zu Jahwe ſteht, ſonſt "י מלאך genannt; der Engel, in dem Jahwes perſönliche Gegenwart kund wird. Einmal wird auch dieſem Sonderengel Jahwes ſelbſt ein Angeſicht zugeſchrieben, und dieſes ähnlich hypoſtaſiert, wie das Angeſicht Jahwes ſelber. Nämlich Ex. 23, 21, wo es heißt: „Hüte dich vor dem Angeſicht des Engels, den ich mit dir ſenden werde. Höre auf ſeine Stimme, denn nicht wird er eure Miſſetaten vergeben (alſo: vollkommene Gleichſtellung, um nicht zu ſagen: Identifizierung mit Jahwe), denn mein Name iſt in ihm“ (dies die formulierte Gleichſtellung oder Identifizierung mit Jahwe).[1])

10.

Doch nicht nur für dieſen Jahwe-Engel κατ' ἐξοχήν, ſondern gelegentlich, wenn auch ſelten, wird die Hypoſtaſierung des Angeſichts ſelbſt bei gewiſſen Menſchen vollzogen. Allerdings nur bei Königen, die immerhin nach genuin-israelitiſcher Anſchauung unter allen Sterblichen der Gottheit am nächſten ſtanden, ganz beſonders, wenn es ſich um ſogenannte theokratiſche Könige, nämlich um David und die Davididen handelt. Und ſo iſt es die beiden Male, die hier in Betracht kommen. Zu David wird 2. Sam. 17, 11 geſagt, daß „ſein Angeſicht“ inmitten ſeiner Getreuen mit in den Krieg ziehen ſolle (פניך הולכים). Und Pſ. 21, 10 wird der König angeredet: „Du wirſt deine Feinde einem feurigen Ofen gleich machen mit deinem Angeſicht“ (= durch dein bloßes Erſcheinen, בפניך).

So hat der kultiſch-anthropomorphiſche Sprachgebrauch und die Art, wie er „das Angeſicht Jahwes“ verwendete, auf den

[1]) Schon den LXX erſchien dieſe Identifizierung ſo ungeheuerlich, daß ſie (oder bereits ihre Vorlage?) לא ימאס פניך — nicht wird er für dich Partei ergreifen (ὑποστελληται vgl. Hiob 13, 8), laſen. Aber ohne triftigen Grund. Die nachfolgende Wendung: „Mein Name iſt in ihm“ beſagt alles.

profanen Sprachgebrauch abzufärben begonnen, ohne doch eigentlich die zwischen beiden bestehenden Grenzen zu überschreiten. Denn andere Wendungen, die gar nicht selten begegnen, wie הָפַר, נשׂא, הדר usw., mit dem Angesicht jemandes verbunden (im Sinne von „die Person ansehen, ehren = zu jemandes Gunsten parteiisch sein, seine Partei ergreifen"), gehören keinesfalls hierher. Wir wollten es ja nur mit den Wendungen zu tun haben, die bei Gottes Angesicht ihren Ausgangspunkt nehmen oder mit ihm verbunden sind — nicht aber mit solchen, die es mit des Menschen Gesicht ausschließlich, wenigstens ohne Beziehung auf Gott, zu tun haben.

Nach allem wird man fernerhin schwerlich noch urteilen dürfen, daß „Gottes Angesicht" und die alttestamentlichen Aussagen über es dem Verständnis unüberwindliche Schwierigkeiten entgegensetzen. Noch weniger besteht in diesem Zusammenhang die Berufung auf fremde Einflüsse zu Recht, wie sie z. B. Nielsen (Altarabische Mondreligion S. 180) und Greßmann (a. a. O. S. 129) annehmen zu müssen meinen.[1]) Auf keinen Fall aber wird man die babylonischen Siegelzylinder, die bloß das Gesicht einer Gottheit ohne jeden andern Körperteil zeigen, mit Recht hierher ziehen dürfen: ist doch nichts natürlicher als dies, daß auf kleinem Raume, der für eine ganze Körperfigur nicht Platz gewährte, das Gesicht ihre Stelle zu vertreten hatte (man denke an die bildlichen Darstellungen von Personen in allen Landen und Zeitaltern, die nichts als den Kopf, genauer das Gesicht, zeigen). Nein, „Gottes Angesicht" hat zwar mancherlei

---

[1]) Nur wenn das griechische *πρόσωπον*, das außer „Gesicht", „Person" auch „Maske", Larve" bedeutet, für die Erklärung des Problems vom Gesichte Jahwes in Betracht käme, könnte man versucht sein, von der letzteren Bedeutung auszugehen. Allein sie ist für פנים auf semitischem Boden nicht nachgewiesen.

Analogien auf außerisraelitischem Boden, auf dem wir daher auch unsern Ausgangspunkt genommen haben. Allein, es ist auf seinem eigenen Grund und Boden schlechthin seine eigenen Wege gegangen und zu einer Höhe hinaufgestiegen, wo es zu einer rein bildlichen Wendung werden mußte. Fortan war es geeignet, Ausdruck der höchsten Geistigkeit der Religion zu sein und zu bleiben.

„Gottes Angesicht" ist im Laufe der sprachlichen und religionsgeschichtlichen Entwicklung Israels eine Form oder eine Formel geworden, aber nicht eine inhaltleere, sondern eine solche mit reichem und reichstem Inhalt. Kein höheres Ideal und Ziel kann der Frömmigkeit aller Zeiten und Zonen gesteckt werden, als die Erfüllung der Sehnsucht des Psalmisten: „Wann werde ich dahin kommen, daß ich Gottes Angesicht schaue?" (Ps. 42, 3). Keine höhere Offenbarung gibt es für uns und die Menschheit, als die des Kabōd Gottes, der auf Christi Angesicht lagert (2. Kor. 4, 6: *δόξα τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ*).

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Durch die Taufe ins Kreuz!

Drei ernste Fragen an die getauften Verächter des Taufbundes

von **Rudolf Kirsten.**

4,50 M., geb. 5,25 M.

Inhalt: I. Woher war die Taufe des Johannes? War sie vom Himmel oder war sie von den Menschen? II. Was dünket euch um Christus? Kam er ohne die Taufe des Johannes? Oder kam er mit Wasser und Blut? III. Wie wird ein Mensch von neuem geboren? Ohne die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden, oder „aus Wasser und Geist"?

Der Verfasser schreibt in der Einleitung: „Die Verlegenheit, in die die positive Theologie in der Regel gerät, wenn sie sich durch die Angriffe der Neologie vor die Aufgabe gestellt sieht, den paulinischen Sühnegedanken in den Evangelien nachzuweisen, wäre mit einem Schlage gehoben, wenn sie sich entschließen könnte, die rechte Stellung zur „Taufe des Johannes" einzunehmen, nicht minder die andere Verlegenheit, die entsteht durch die nicht minder wichtige und nötige Aufgabe, den Sekten gegenüber die zentrale Bedeutung und Heilsnotwendigkeit der christlichen Wassertaufe (auch der Säuglingstaufe) nachzuweisen und biblisch zu begründen." Um diese rechte Stellung zu finden, beantwortet der Verfasser die oben gestellten Fragen in einer tiefgegründeten Untersuchung in scharfsinniger, oft schwungvoller Darstellung.

Der „Lohn" in der alten Philosophie, im bürgerlichen Recht, besonders im Neuen Testament.

Hrsg. von **P. Dr. Lic. V. Kirchner.** 3 M., geb. 3,75 M.

Der Verfasser betrat mit der vorliegenden wertvollen Studie ein noch wenig gepflügtes Feld, aber mit umso größerer Hingabe hat er seine Arbeit durchgeführt. Die theolog. Ausführungen sind anziehend und weisen auf eine Menge richtiger, z. T. bisher so nicht gewerteter Momente hin. Ein Kenner nennt die Arbeit eine „ausgezeichnete Bereicherung der evangelischen Ethik".

Neu ist aber vor allem die begrifflich scharfe, ja scharfsinnige Herausarbeitung des „Lohnes", seiner Bestandteile, der verwandten Begriffe, ferner die sorgfältige Anwendung dieses Fundes auf die biblischen Vorstellungen sowie die Konfrontierung der drei im Titel genannten Wissenschaften, denen der „Lohn" gemeinsam ist. So wird man in unsrer sozial bewegten Zeit gern zu diesem Buche greifen.

Ein berufener Kritiker beglückwünschte den Verfasser zur Vollendung seiner „gründlichen und mannigfach klärenden Arbeit" und schrieb u. a.: „Mit lebhaftestem Interesse und unter — der Hauptsache nach — vollkommener Zustimmung zu Ihren Ausführungen, habe ich mich sofort in die ja überraschend umfängliche, aber durchaus gut lesbare Schrift vertieft. Der Verlagsprospekt hat völlig recht, wenn er schreibt, daß man es ihr wohl anmerke, aus welcher Begeisterung heraus sie entstanden ist.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Licht- und Schattenbilder

aus dem Alten Testament.

Von **D. K. Hackenschmidt.**

2 Bändchen geb. à 1,50 M. 1. Bändchen in 2. Auflage.

Die ausgezeichneten Ausführungen über Ehe, Kinderzucht, moderne Jugend, Frömmigkeit, alle seine feinen Bemerkungen über unser Volks-, Familien- und Glaubensleben sind der ernstesten Beachtung wert. Verfasser zeigt, wie der spröde Stoff des Alten Testaments für kirchliche Unterweisung ausgenutzt werden kann. Möge er aber in seinen Bildern nicht nur ein Vorbild der Prediger und Lehrer, sondern selber ein weithin vernommener Prediger werden. **Konserv. Monatsschrift.**

Es möchte wohl manchem Amtsbruder ein Dienst geleistet werden, wenn auf dieses Werkchen eines gelehrten Theologen und praktischen Geistlichen hingewiesen wird. Es behandelt Stücke aus der Erzvätergeschichte und der israelitischen Königsgeschichte in überaus frischer, packender Weise. Rezensent glaubt, daß wir Pfarrer besonders für Bibelstunden und für den Religionsunterricht wirklich viel daraus lernen können. Die biblischen Geschichten sind im besten Sinne zeitgemäß, mit lebendiger, ungesuchter Anwendung auf unsere Zeitverhältnisse behandelt. **Ev. Kirchenbl. f. Württ.**

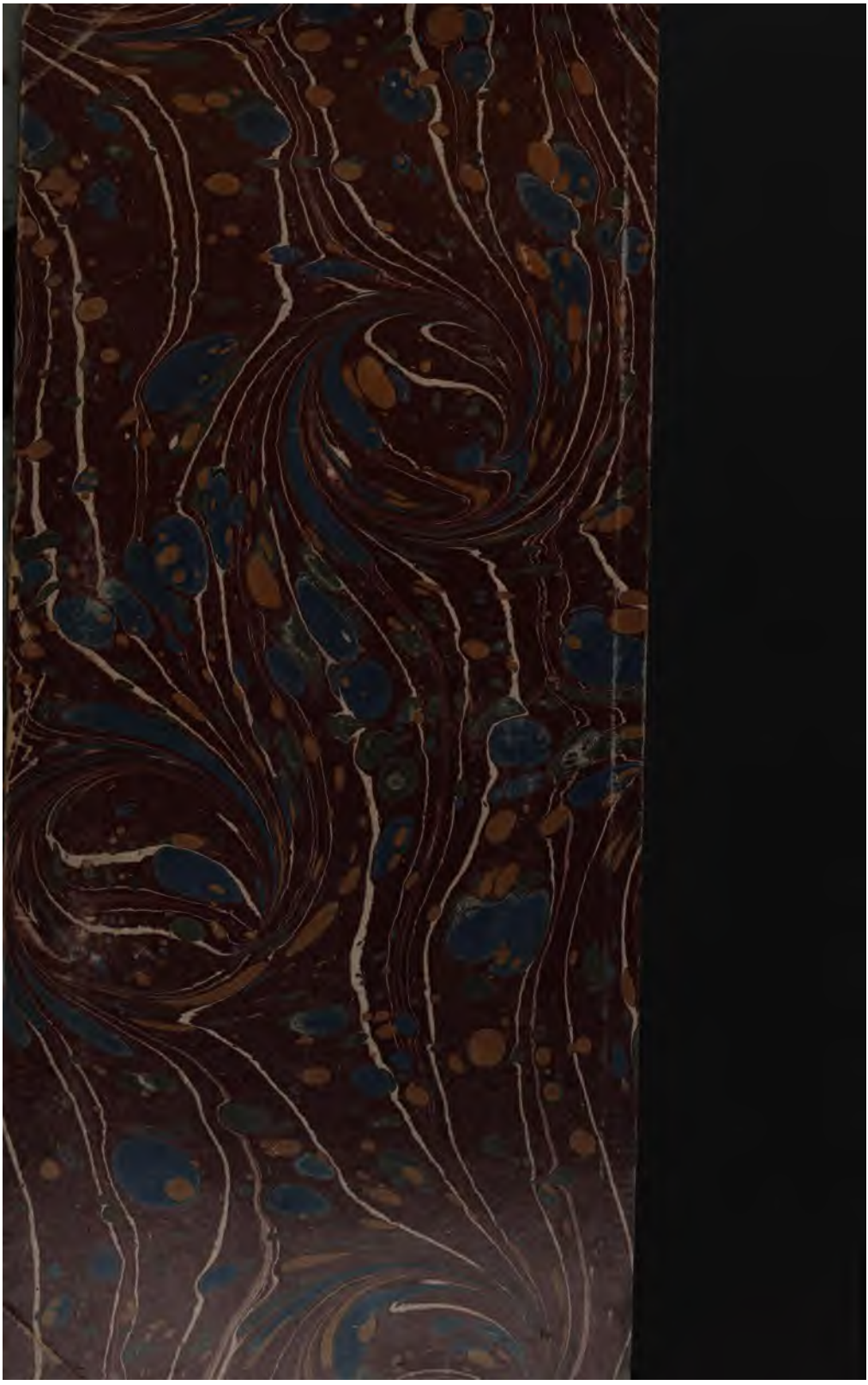
Lauter kurze, nicht phantastische, sondern wirklich realistische, vielsagende Lebensbilder, entworfen auf dem Grund gläubiger Hingabe an die Schrift und ausgeführt in ernster Lebenserfahrung. Sie zeichnen sich aus durch überraschend lebhaftes Kolorit und eine eigenartig angenehme, überzeugende Nutzanwendung auf das tägliche Leben mit seinen verschiedenen Vorkommnissen. Gesunde Speise für alt und jung, für Gesunde und Kranke, für Leute aus allen Ständen, nicht am wenigsten für Geistliche. In Bibelstunden und christlichen Vereinen jeder Art wird das Vorlesen oder freie Benutzen sich anziehend und segensreich erweisen. **Kirchl. Rundschau.**

Aus kleinen, oft unbeachteten Zügen werden lebensfrische Gedanken entwickelt und ins Licht der Gegenwart gerückt. Lauter kurze Skizzen für jung und alt. **Hannov. Sonntagsblatt.**

Das Gebet im Alten Testament

von

Dr. Martin Kegel.

Preis 60 Pf.

3 2044 069 581 171